



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326

Sayı: 8
Haziran 2017



AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

AMASYA UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSN: 2147-7256

Sayı/Issue: 8

Amasya 2017

AMASYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 2147-7256
2017 Sayı: 8

AMASYA UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 2147-7256
2017 Number: 8

Sahibi / Owner
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Dekan / Dean

Editör / Editor
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN
Yrd. Doç. Dr. Ümüt TORU

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Halil APAYDIN
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL
Yrd. Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih SOYSAL
Yrd. Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2017

Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulkemir Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

Sayı Hakemleri/Referees of this Issue

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi), Prof. Dr. Mevlüt Kaya (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip Özdemir (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Ateş (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Hüseyin Akgün (Amasya Üniversitesi), Doç. Dr. Eyüp Şimşek (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi), Doç. Dr. Macit Yılmaz (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Süleyman Doğanay (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kuzudişli (Gümüşhane Üniversitesi), Doç. Dr. Sadık Yazar (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu (Trakya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Altuntaş (Yozgat Bozok Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan Özel (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztoprak (Sinop Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İsmail Arıcı (Atatürk Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Davut Ağbal (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Faruk Özdemir (Sinop Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 8

Amasya 2017

Bu dergi,  ,  , 

 ,  ,  ,  ,  , GOOGLE

SCHOLAR, ACAR Index ve SCILIT veri indeksleri tarafından
taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

e-mail: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR & Dr. Rahime ÇELİK Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması <i>Study of Validity and Reliability of Religious Culture and Moral Education Lesson's Attitude Scale</i>	7-20
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi <i>The Issue of the Hermeneutics of the Companion Relying Upon Prophet Mohammad</i>	21-54
Doç. Dr. Mücahit KAÇAR Halvetilik Hakkında Önemli Bir Türkçe Eser: Muslihiddîn Gırnatevî'nin İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye'si <i>An Important Turkish Manuscript Related to Khalwatiyya : İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye</i>	55-74
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I- <i>A Study in the Context of Modern Approaches to the Sensational Miracles in Quran: The Example of Mustafa Öztürk -I-</i>	75-123
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği <i>Professional Sufficiency Perceptions of the Students of the Theology Faculty Receiving Pedagogical Formation Training and Their Opinions about Pedagogical Formation Programme: The Case of Amasya University</i>	125-171

Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ	
Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer <i>The Value of Daughters in the Light of Hadith/Sunnah</i>	173-197
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. İsmail ARICI & Yasemin Nakşiye ANGIN	
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Beceri Düzeyleri <i>Communication Skills Level Of Students In The Faculty Of Theology</i>	199-219
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Davut AĞBAL	
İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı <i>An Intellectual Background of Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî's Ishârî Exegesis</i>	221-271
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Hasan YERKAZAN	
Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları <i>Sources of the Hadiths in Works of Zamakhsharî</i>	273-310
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Bayram AYHAN	
Kadir Gecesi'nin Kur'ân'ın Nüzûlünden Önce Biliniyor Olması <i>Knowing the Night of Qadr Before the Descent of Qur'an</i>	311-332
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Davut ŞAHİN	
Hız. Ömer'in Âyetleri İstihâd Etmesi ve Uygulaması <i>Bringing Evidence and Application of Umar's Verses</i>	333-355
<hr/>	
Dr. Mehmet Akif ALPAYDIN	
Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn İsimli Eseri <i>Shaykh al-Islam Mehmed Esad Efendi and His Work Named Hulasatü't-Tebyin fi Tefsiri Sureti Yasin</i>	357-394

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ TUTUM ÖLÇEĞİNİN GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI*

Gönderim Tarihi: 09.05.2017

Kabul Tarihi: 11.06.2017

Şuayip ÖZDEMİR**
Rahime ÇELİK***

Öz

Bu çalışmanın amacı, ortaokul öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumlarını ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir araç geliştirmektir. Çalışma, 531 yedinci sınıf öğrencisi üzerinde yapılmıştır. Bu ölçek geliştirilirken, literatür taranarak, uzman görüşleri alınmış, buna göre madde havuzu oluşturularak faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin KMO değeri .91 ve Bartlett test değeri 4.514 bulunmuş olup chi-square değerinin anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucunda, “sevme” ($\alpha=.83$), “fayda” ($\alpha=.67$), “ilgi” ($\alpha=.77$), “istek” ($\alpha=.72$) ve “güven” ($\alpha=.63$) olarak isimlendirilen beş faktör belirlenmiştir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans yüzde 52.04 olup maddelerin faktör yükleri .49 ile .8 arasında değişmektedir. Ölçek, toplam 27 maddeden oluşmaktadır. Yapılan analiz sonuçlarına göre, ölçeğin öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin tutumlarını ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir araç olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tutum, geçerlilik, güvenilirlik, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, faktör analizi.

* “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığa ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi” adlı doktora tezinden (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2016) derlenerek hazırlanmıştır. This article has been prepared from the compilation of doctorate thesis “The Effects of Using Mind Mapping on Students’ Academic Achievement, Retention and Affective Characteristics in Religious Culture and Moral Knowledge”. (Fırat University Institute of Social Sciences, Elazığ, 2016).

** Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Bölümü.
Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Primary Religious Culture and Moral Education. Amasya/Turkey (sozdemir@amasya.edu.tr).

*** Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Bölümü.
Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Primary Religious Culture and Moral Education. Elazığ/Turkey (rkavak@firat.edu.tr).

Study of Validity and Reliability of Religious Culture and Moral Education Lesson's Attitude Scale

Abstract

The purpose of this study is to develop a valid and reliable scale to measure middle school students' attitude towards Religious Culture and Moral Knowledge lesson. The study has been applied to 531 7th grade students. During developing this scale, the literature has been scanned, expert opinions have been obtained, accordingly an item pool has been composed and factor analysis has been performed. The KMO value of the scale has been calculated as .914 and the Bartlett test value 4.514 and it has been determined that chi square value is significant. At the end of the analysis 5 factors named "liking" ($\alpha=.83$), "benefit" ($\alpha=.67$), "interest" ($\alpha=.77$), "will" ($\alpha=.72$) and "trust" ($\alpha=.63$) have been defined. Total variance that the scale defines is 52.04 percent and the factor loads of the items varies between .49 to .8. The scale is composed of total 27 items. According to the results of the analysis, it has been determined that the scale is a valid and reliable instrument to measure the students' attitude towards Religious Culture and Moral Knowledge lesson.

Keywords: Attitude, validity, reliability, Religious Culture and Moral Knowledge, factor analysis.

Giriş

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına Genel Bakış

Milli Eğitim Bakanlığı, 2004 yılında gerçekleştirdiği program reformu çerçevesinde, tüm ilköğretim okul programlarında olduğu gibi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini de, Yapılandırmacı yaklaşıma göre yeniden tasarlamıştır. Bu tasarıda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programının amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme alanlarında önemli değişiklikler ve yenilikler meydana gelmiştir. Bu haliyle 2006 yılında hazırlanan ilköğretim 4-8. sınıflar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı, MEB Talim Terbiye Kurulu'nun 28.12.2006 tarih ve 410 sayılı kararı ile 2007-2008 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulmuştur (Zengin, 2012: 104). 2010 yılında bu program güncellenmiş ve MEB Talim Terbiye Kurulunun 30.12.2010 tarih ve 328 sayılı kararı ile 2011-2012 eğitim-öğretim yılında uygulanmaya başlanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi Öğretim Programının hazırlanmasında iki ana yaklaşım benimsenmiştir: Bunlardan birisi,

eğitimsel yaklaşım diğeri ise din-bilimsel yaklaşımdır. Eğitimsel yaklaşım çerçevesinde; “Yapılandırıcılık, Çoklu Zekâ Kuramı, Öğrenci Merkezli Öğrenme” gibi yaklaşımlara atıfta bulunulmuştur. Böylece, öğrenme sürecinde, öğrencinin aktif katılımına ve öğretmen kılavuzluğuna önem verilerek, kavramsal bir yaklaşım benimsenmiş, bireylerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dinî ve ahlaki manalar oluşturmalarına ve soyut bir şekilde düşünebilmelerine yardımcı olmak hedeflenmiştir (MEB İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Kılavuzu, 2010: 9). Din-bilimsel yaklaşımla ise, gerek İslam dini ve gerekse diğere dinlerle ilgili bilgilerin sunulmasında, bilimsel ve araştırmaya bağlı bilgiler ön planda tutulmuş, dinin esas kaynaklarında bulunmayan bilgilerden uzak durulmuştur. Bu şekilde İslami bilgilerin Kur’an ve Sünnet’e dayalı olması ve herhangi bir mezhebin özel görüşlerini yansıtmamasına özen gösterilmiştir. Bu yaklaşımla din ve ahlak ile alakalı kazanımların gerçekleşmesinde öğrencilerin aktif katılımları temel alınarak araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözümlerini ve yaklaşımlarını konuşup tartışabilecekleri ortamların temin edilmesinin önemi vurgulanmıştır. Disiplinler arası ilişkilendirme ile bireyin bilgiyi bir bütün olarak anlaması ve değerlendirmesi hedeflenmiştir (MEB İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Kılavuzu, 2010: 9-11).

Bu çalışmada öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik bakış açılarını tespit etmek amacıyla tutum ölçeği geliştirilmiştir.

Tutum

Eğitimin hedefleri arasında yer alan duyuşsal özellikler doğrudan gözlenemeyen insan nitelikleridir. Duyuşsal özellikler; direkt gözlenemeyen ve kişinin etki altında bırakılmadan uzun süre içinde değişik koşullar altında gözlenmesi sonucu bir kişide var ya da yok olduğu anlaşılan özelliklerdir. Duyuşsal giriş özellikleri ilgilerin, tutumların ve kişinin kendi görüşlerinin karmaşık bir bileşkesi olarak tarif edilmektedir. Duyuşsal alan “dikkat, tutum, değer verme, inanç ve karaktere” kadar uzanan psikolojik etkenleri kapsamaktadır. İnsan gücü planlanmasında, insan seçmek mühim olduğundan bireylerin duyuşsal psikolojik niteliklerini bilmek gerekmektedir (Dirik, 1995; Akt. Narman, 2011: 21).

Eğitim sisteminin genel amaçları kapsamında bulunan ve duyuşsal nitelikteki değerlerin, öğrenciler tarafından kazanılıp kazanılmadığının tespit edilmesi çok önemlidir. Okullarda bilişsel davranışlara ulaşma

düzeyi devamlı kontrol edilirken duyuşsal davranışlar planlı bir şekilde kazandırılmamakta ve değerlendirilememektedir (Akbaş, 2004). Aslında duyuşsal alana ilişkin yapılan en büyük eleştirinin belirlenemez ve ölçülemez olarak düşünülmesinden kaynaklandığı bilinmektedir (Balaban Salı, 2006: 136). Her ne kadar duyuşsal davranışların ölçülmesinde uzmanlarca geliştirilmiş ölçeklerin kullanılabilceği, gözlem yapılabileceği ve kişilerin duyuşlarını, ilgi ve tutumlarını sözlü olarak ifade edebilecekleri (Tekin, 2003: 210) söylene de bu alanda ölçme yapmanın zorluğu bilinmektedir. Duyuşsal öğrenmenin gerçekleştirilememesi ve ölçülmesindeki zorluklar bazı nedenlere bağlanmıştır. Bu nedenler şunlardır:

1. Duyuşsal alandaki öğrenmeler, kişinin kabiliyetleri ve çevresiyle etkileşiminin sonucudur; bu nedenle öğrencide önceden yerleşmiş bir takım kalıpların kırılması ve yerine yenilerinin yerleştirilmesi zordur.

2. Bilişsel alanda belli bir konuya bağlı “doğru” tektir; fakat duyuşsal öğrenmeler bakımından tek bir doğru değil doğrular vardır. Kişilere ait inançlar, tutumlar, kişilik özellikleri spesifik ve önemlidir.

3. Duyuşsal hedeflere erişme bir tek öğretmenin mesuliyetini aşacak şekilde uzun süreli ve kapsamlı bir faaliyettir.

4. Duyuşsal hedeflerle alakalı ölçümlerin geçerliği ve güvenilirliği düşüktür (Tekin, 2003: 209-210; Gömleksiz & Kan, 2012: 1162).

Öğretim programlarını tatbik eden öğretmenler, öğretimin başında, öğrencilerin sahip olduğu bilişsel ve duyuşsal özelliklerini tespit ederek, lüzumlu düzenlemeleri gerçekleştirmelidir. Fakat uygulamada bir takım eksikliklerin olduğu bilinmektedir. Duyuşsal alanla alakalı yapılması hedeflenen çalışmaların yetersiz kalması başlıca şu sebeplere bağlanmaktadır (Bacanlı, 2005: 13-17):

a. Duyuşsal hedefler konusunda uzlaşmanın zor olması,

b. Duyuşsal hedeflerin işlevsel bir biçimde tanımlanmasının güç olması,

c. Duyuşsal hedeflerin öğretiminin uzun süreceğinin düşünülmesi ve bunların alışılmış öğretim yöntemleri ile kazandırılmasının güç olması,

d. Duyuşsal hedeflerin değerlendirilmesinin güç olması,

e. Duyuşsal hedeflerin değerlendirilmesinin alışılan başarı anlayışının dışında kalması.

Duyuşsal alan değişkenlerinden biri tutumlardır. Tutum, çeşitli değerlendirmeler sonucu meydana gelen eğilimdir (Thompson ve

Mintzes, 2002: 646). Tutum; kişinin herhangi bir olay, eşya ya da insan grubuna yönelik olumlu veya olumsuz davranış gösterme eğilimi olarak da tanımlanmaktadır. (Turgut, 1990: 154).

Bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bileşenlerden oluşabilen tutumlarda (Morgan, 2005: 363; Balaban Salı, 2006: 137) her üç bileşenin rolü bulunacağı gibi sadece bir tanesinin de tek başına rolü bulunabilmektedir. (Pooley&O'Connor, 2000: 712-713).

Tutumların bazı özellikleri şu şekilde sıralanabilir (Balaban Salı, 2006: 136-138):

* Tutum gizli bir değişkendir: Bireyin tepkileriyle yakından ilişkili olan tutumlar, doğrudan gözlemlenme özelliğine sahip değildir; ancak davranışlardan kolaylıkla anlaşılabilirler.

* Tutumların nesnelere vardır: Bireylerin nesnelere, olaylara ve davranışlara yönelik tutumları vardır. Açıkçası hem somut hem de soyut kavramlara yönelik tutum geliştirmek mümkündür.

* Tutumlar olumlu ya da olumsuz bir yön alabilir: Bireyler tutum nesnesine karşı olumlu ya da olumsuz bir yaklaşım içerisinde olabilir ve bu hal de bireylerin tepkilerine yansır. Aynı şekilde bireyler nesneye yönelik tarafsız da kalabilirler. Bu durum bireyin hem davranışlarını hem de o nesneye dair değerlendirmelerini etkiler.

Tutumların duyuşsal, bilişsel ve davranışsal öğeleri bulunur: Bireyin herhangi bir konu, nesne ya da kişiye ilişkin tutumu o konu, nesne ya da kişi hakkındaki bilgi ve inançlarını yansıtmaktadır. Bireyin ne düşündüğü, neye inandığı, ne hissettiği ve nasıl hareket ettiğinin birleşimi tutumunu oluşturur.

* Tutumlar durağan ve sürekli: sürekli değişen bir yapıda olmayan tutumu fikirden ayıran en önemli özelliği, durağan olmasıdır. Zira fikirler hem daha geçici hem de değişime açıktır.

Bu çalışmada yukarıda ifade edilen (Bacanlı, 2005: 13-17) duyuşsal hedefler konusunda uzlaşmanın zor olması, hedeflerin işlevsel bir biçimde tanımlanmasının zor olması, duyuşsal hedef öğretiminin ve değerlendirmesinin uzun sürmesi gibi nedenler göz önünde bulundurularak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde duyuşsal hedeflerin ölçülmesine yardımcı olacağı düşünülerek tutum ölçeğinin geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.

DKAB müfredatının geneli bilişsel, duyuşsal ve psikomotor açıdan incelendiğinde 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda bulunan 213 kazanımdan 132 tanesinin (% 62) bilişsel alana, 74 tanesinin (% 35) psikomotor alana, 7

tanisinin (% 3) ise, duyuşsal alana ait olduğu belirlenmiştir. Hâlbuki DKAB programında bilişsel alanla birlikte duyuşsal alanın da önemli olduğu göz önünde bulundurulmalıdır (Turan, 2013: 288-289). Bu noktada öğrencinin duyuşsal özelliklerini ölçmeye yönelik çalışmaların yapılması önem arz etmektedir.

Amaç

Bu çalışmada ortaokul öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin tutumlarını ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir araç geliştirmek amaçlanmıştır.

Yöntem

Bu çalışmada araştırmacı tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutum ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin geliştirilme aşamasında ilgili literatür taranmıştır. Ölçek hazırlanma aşamasında tutum ölçeği geliştirmeye yönelik çalışmalar ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve diğer derslere yönelik hazırlanmış tutum ölçekleri incelenmiştir (Semerci, 2003; Gömleksiz, 2004; Kan, 2012; Zengin, 2013; Kaya, 2001). Geliştirilen ölçekte 9, 24 ve 28. maddeler Kan (2012) tarafından geliştirilen ölçekten alınırken; 5, 8, 11, 12, 15, 16, 25 ve 26. maddeler Zengin (2013) tarafından geliştirilen ölçekten birebir alınmıştır. Ölçeğin diğer maddeleri ilgili literatür incelenerek araştırmacı tarafından yazılmıştır. Başlangıçta 43 maddeden oluşan bir soru havuzu oluşturulmuş ve bu madde havuzu kapsam geçerliliğini sağlamak amacıyla uzman görüşüne sunulmuştur. Bu kapsamda Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesinde ölçme değerlendirme alanında 1 öğretim üyesinin (Doç. Dr.), Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesinde ölçme değerlendirme alanında 1 öğretim üyesinin (Yrd. Doç. Dr.), Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi din eğitimi alanında 1 öğretim üyesinin (Prof. Dr.), Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesinde görev yapan 2 öğretim üyesinin (Yrd. Doç. Dr. ve Doç. Dr.) görüşlerine başvurulmuştur. Ölçek maddelerinin öğrencilerin seviyesine uygun olup olmadığını test etmek amacıyla MEB'e bağlı okullarda görev yapan dört Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninin görüşlerine başvurulmuştur. Ölçek maddelerinin dilbilgisi açısından durumunu tespit etmek ve anlaşılır olup olmadığını belirlemek amacıyla MEB'e bağlı bir okulda görev yapan 1 Türkçe öğretmeninin görüşleri de dikkate alınmıştır. Sonuç olarak 27 maddeden oluşan beşli likert tipinde bir ölçek geliştirilmiştir. Tutum ölçeğinin güvenilirlik katsayısı .89 olarak bulunmuştur. Ölçekteki maddelerin puanlandırılması aşağıda ifade edilmiştir.

Olumlu Maddeler:

Kesinlikle Katılıyorum: 5
 Katılıyorum: 4
 Kararsızım: 3
 Katılmıyorum: 2
 Hiç Katılmıyorum: 1

Olumsuz Maddeler:

Kesinlikle Katılıyorum: 1
 Katılıyorum: 2
 Kararsızım: 3
 Katılmıyorum: 4
 Hiç Katılmıyorum: 5

Aritmetik ortalamaların yorumlanmasında ise 1.00-5.00 arasındaki ortalama değerleri şu şekilde belirlenmiştir:

Olumlu Maddeler:

Kesinlikle Katılıyorum: 4.21- 5.00
 Katılıyorum: 3.41 - 4.20
 Kararsızım: 2.61- 3.40
 Katılmıyorum: 1.81 - 2.60
 Hiç Katılmıyorum: 1.00 - 1.80

Olumsuz Maddeler:

Kesinlikle Katılıyorum: 1.00 - 1.80
 Katılıyorum: 1.81 - 2.60
 Kararsızım: 2.61 - 3.40
 Katılmıyorum: 3.41 - 4.20
 Hiç Katılmıyorum: 4.21 - 5.0

Taslak ölçeğin uygulandığı okullar ve öğrenci sayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo-1: Taslak Ölçeğin Uygulandığı Okullar ve Öğrenci Sayıları

Taslak Ölçeğin Uygulandığı Okul	Ulaşılan Öğrenci Sayısı
Yunus Emre Ortaokulu	82
Harput İHL Ortaokulu	102
TOBB Ortaokulu	72
Elazığ Ortaokulu	65
Vali Tefik Ortaokulu	67
Dumlupınar Ortaokulu	115
Gönül İhsan Tangülü Ortaokulu	28
Toplam	531

Hazırlanan ölçek Elazığ ilindeki 7 ortaokulda 531 tane 7. sınıf öğrencisine uygulanmıştır. Taslak ölçek 568 öğrenciye uygulanmış ancak bazı ölçekler uygun görülmediği için çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ölçekten güvenilir ve anlamlı sonuç almak için testteki madde sayısının 5 katı katılımcıya ulaşmak gerekir (Anderson, 1988; akt. Tavşancıl, 2002).

Bu duruma göre ulaşılan sayının oldukça iyi olduğu sonucuna varılabilir.

Bulgular

Geliştirilen ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek amacıyla faktör analizi (Büyüköztürk vd., 2011: 127) yapılmıştır. Faktör analizinin yapılması için KMO ve Bartlett testinin sonuçlarına bakılması gerekir, KMO değerinin asgari .60'dan yüksek olması çalışma açısından önemlidir (Büyüköztürk vd., 2011: 127). Yapılan analizler sonucu çalışmamızın KMO değeri .914 bulunmuştur. Bulunan bu değer veri setinin faktör analizi için oldukça iyi olduğunu göstermektedir. Bartlett sonucu ise 4.514 ve anlamlı olarak tespit edilmiştir. Aynı yapı ya da niteliği ölçmeyi hedefleyen değişkenleri bir araya getirerek ölçmeyi az faktörle açıklayan faktör analizi, maddelerin faktör yük değerlerini vererek kavramların işlevsel tanımlarını ortaya koyar. Faktör analizinde yük değerinin .45 olması ya da daha yüksek olması iyi bir ölçüttür (Büyüköztürk vd., 2011: 123,124). Buna göre faktör yükü .45'in altında kalan 4 madde taslak ölçekten çıkarılmıştır. 27 maddeden oluşan ve faktör yükleri .49 ile .8 arasında değişen bir ölçek elde edilmiştir.

Tablo-2: Tutum Ölçeği Faktör Analizi Sonuçları

M.No	Madde	Faktör yükü	Varyans %	Cronbach Alpha
1. Faktör: Sevme				
1	DKAB dersini severim	0.773		
2	DKAB dersindeki konulara merak duyarım	0.747		
3	DKAB dersinde mutlu olmam	0.701		
4	DKAB dersi ile ilgili ödev yapmaktan hoşlanmam	0.692		
5	DKAB dersi zorunlu ders olmasa almak istemem	0.680	28.302	.835
6	DKAB dersinde kendimi gergin hissederim	0.646		
7	DKAB dersinin başlamasını hiç istemem	0.608		
8	DKAB dersinden zevk almam	0.575		
9	DKAB dersinin bir an önce bitmesini isterim	0.497		

2. Faktör: İlgi				
10	DKAB dersinde öğretmenin anlattıklarını can kulağıyla dinlerim	0.770		
11	DKAB ders kitaplarını ilgiyle okurum	0.754		
12	DKAB dersi ile ilgili daha çok şey öğrenmeye çabalarım	0.730		
13	Boş zamanlarımda DKAB dersine ilişkin bir şeyler okurum	0.625	8.479	.771
14	DKAB dersinde etkinliklere katılırım	0.606		
15	DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta uygularım	0.570		
16	DKAB dersinin ödevlerini yaparım	0.565		
3. Faktör: Güven				
17	DKAB dersinin benim için sıkıcı bir ders olduğunu düşünmem	0.786		
18	DKAB dersinin önemli bir ders olduğunu düşünürüm	0.749		
19	DKAB dersinde kendimi güvende hissedirim	0.690	5.263	.634
20	DKAB dersinde zorlandığımı düşünürüm	0.539		
4. Faktör: İstek				
21	DKAB dersine diğer derslere göre daha fazla çalışırım	0.797		
22	DKAB dersini diğer derslerden daha çok severim	0.764	4.986	.724
23	DKAB dersinin başlamasını heyecanla beklerim	0.736		
24	DKAB dersinin bitmesini istemem	0.664		
5. Faktör: Fayda				
25	DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta kullanabileceğimi düşünmem	0.800		
26	Gelecekteki hayatımda DKAB dersine ihtiyaç duyacağıma inanmam	0.785	4.012	.679
27	DKAB dersinin gereksiz bir ders olduğuna inanırım	0.759		
KMO = 0.914		Bartlett Test = 4514.607		

Ölçeğin açıkladığı toplam varyans yüzde 51,04'tür. Sosyal Bilimler için bu oranın yüzde 40 ile yüzde 60 arasında olması yeterli olarak görülmektedir (Scherer vd., 1988; akt. Tavşancıl, 2002: 48). Çizelgeden anlaşıldığı üzere ölçek 5 alt boyuttan oluşmaktadır. Bu beş boyut ilgili literatüre göre belirlenmiştir (Kan, 2012). Birinci faktör sevme alt boyutunu oluşturmaktadır ve ölçeğin yüzde 28,302'sini açıklarken güvenilirlik katsayısı .83'tür. İkinci faktör ilgi olarak isimlendirilmiştir ve ölçeğin yüzde 8,47' sini açıklamakta ve güvenilirlik katsayısı .77'dir. Ölçeğin üçüncü alt boyutu güven olarak adlandırılmıştır ve ölçeğin yüzde 5,26'sını açıklarken güvenilirlik katsayısı .63'tür. Ölçeğin dördüncü alt faktörü istek olarak isimlendirilmiş ve bu alt boyut ölçeğin 4,98'ini açıklamakta ve güvenilirlik katsayısı .72'dir. Ölçeğin son alt boyutu fayda olarak isimlendirilmiş ve bu alt boyut ölçeğin yüzde 4,01'ini açıklarken .67 olarak tespit edilmiştir.

Tablodan da anlaşılacağı gibi, özdeğeri 1 ve üzerinde olan beş faktörlü ölçeğin güvenilirlik hesaplamasına göre ölçeğin toplam Cronbach Alpha katsayısı .89'dur. Ölçeğin yarı test güvenilirlik katsayısı ise .85 olarak belirlenmiştir. Büyüköztürk ve arkadaşları (2011: 171) .70 ve daha yüksek bir güvenilirlik katsayısına sahip ölçeklerin oldukça güvenilir olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada ortaokul öğrencilerine yönelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi tutum ölçeği geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçeğe ilişkin sonuçlar aşağıda ifade edilmiştir:

* 27 madde ve beş alt boyuttan oluşan ölçeğin alt boyutları; sevme, fayda, ilgi, istek, güven biçiminde adlandırılmıştır.

* Ölçeğin bütününe ait Cronbach Alpha değeri .89 olarak belirlenmiştir. Yine ölçeğe ilişkin yarı-test güvenilirlik katsayısı ise .85 olarak tespit edilmiştir.

* Ölçeğin açıkladığı toplam varyans yüzde 51.04'tür.

* Ölçek beş alt faktörden oluşmaktadır: Birinci faktör sevme alt boyutunu oluşturmaktadır ve ölçeğin yüzde 28,302'sini açıklarken güvenilirlik katsayısı .83'tür. İkinci faktör ilgi olarak isimlendirilmiş olup ölçeğin yüzde 8,47'sini açıklamakta ve güvenilirlik katsayısı .77'dir. Ölçeğin üçüncü alt boyutu güven olarak adlandırılmıştır ve ölçeğin yüzde 5,26'sını açıklarken güvenilirlik katsayısı .63'tür. Ölçeğin dördüncü alt faktörü istek olarak isimlendirilmiş olup bu alt boyut ölçeğin 4,98'ini

açıklamakta ve güvenilirlik katsayısı .72'dir. Ölçeğin son alt boyutu fayda olarak adlandırılmış ve bu alt boyut ölçeğin yüzde 4,01'ini açıklarken .67 olarak belirlenmiştir.

Sonuç olarak hazırlanan ölçeğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumları belirlemede geçerli ve güvenilir bir araç olduğu söylenebilir.

Ölçek geliştirme çalışması ortaokulda öğrenim gören öğrenciler üzerinde yapıldığı için ölçek bunun dışındaki gruplarda da uygulanacaksa, o gruplar üzerinden temin edilecek verilerle geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmalıdır. Ölçek, deneysel çalışmalarda kullanılarak ölçülmeye çalışılan faktörün tutumlar üzerindeki etkisi tespit edilebilir.

Kaynakça

- Akbaş, O. (2004). *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Bacanlı, H. (2005). *Duyuşsal Davranış Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Balaban Salı, J. (2006). Tutumların Öğretimi. Ali Şimşek (Ed.), *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim* (ss. 133-162). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç-Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz Ş. ve Demirel, F. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (6. Baskı). Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Dirik, Z. (1995). *Bazı Duyuşsal Giriş Özelliklerinin Başarıya Etkisi*. Ankara.
- Gömleksiz, M. N. (2004). Kitap Okuma Alışkanlığına İlişkin Bir Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2), 185-195.
- Gömleksiz, M. N., Kan, A. Ü. (2012). Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme. *Turkish Studies*, 7 (1), 1162.
- Kan, Ü. (2012). *Sosyal Bilgiler Dersinde Bireysel ve Grupla Zihin Haritası Oluşturmanın Öğrenci Başarısına, Kalıcılığa ve Öğrenmedeki Duyuşsal Özelliklere Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

- Kaya, M. (2001). İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13, 43-78.
- Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları.
- Morgan, C. T. (2005). *Öğrenmenin İlkeleri, Psikolojiye Giriş* (Çev İffet Dinç). (16. Baskı). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları. Yayın No: 05-06-Y-0057-10, Ankara: Meteksan A. Ş.
- Pooley, J. A., O'Connor, M. (2000). Environmental Education and Attitudes: Emotions and Beliefs are What is Needed. *Environment and Behavior*, 32 (5), 711-723.
- Semerci, Ç. (2003). Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 227-234.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (1. Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tekin, H. (2003). *Eğitimde Ölçme Değerlendirme* (Gözden geçirilmiş 16. Baskı). Ankara: Yargı Yayınevi.
- Thompson, T. L., Mintzes, J. J. (2002). Cognitive Structure and the Affective Domain: On Knowing and Feeling in Biology. *International Journal of Science Education*, 24 (6), 645-660.
- Turan, İ. (2013). Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 288-289.
- Turgut, M. F. (1990). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları* (7. Baskı). Ankara: Saydam Matbaacılık
- Zengin, M. (2012). Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım. Mustafa Köylü (Ed.), *Din Eğitiminde Çağdaş Konular* (ss. 103-134). İstanbul: DEM Yayınları.
- Zengin, M. (2013). Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Değerler Eğitim Dergisi*, 11, 271-301.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİ TUTUM ÖLÇEĞİ	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
DKAB dersini severim					
DKAB dersindeki konulara merak duyarım					
DKAB dersinde mutlu olmam					
DKAB dersi ile ilgili ödev yapmaktan hoşlanmam					
DKAB dersi zorunlu ders olmasa almak istemem					
DKAB dersinde kendimi gergin hissedirim					
DKAB dersinin başlamasını hiç istemem					
DKAB dersinden zevk almam					
DKAB dersinin bir an önce bitmesini isterim					
DKAB dersinde öğretmenin anlattıklarını can kulağıyla dinlerim					
DKAB ders kitaplarını ilgiyle okurum					
DKAB dersi ile ilgili daha çok şey öğrenmeye çabalarım					
Boş zamanlarımda DKAB dersine ilişkin bir şeyler okurum					
DKAB dersinde etkinliklere katılırım					
DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta uygularım					
DKAB dersinin ödevlerini yaparım					
DKAB dersinde öğretmenin anlattıklarını can kulağıyla dinlerim					
DKAB dersinin benim için sıkıcı bir ders olduğunu düşünmem					
DKAB dersinin önemli bir ders olduğunu düşünürüm					
DKAB dersinde kendimi güvende hissedirim					
DKAB dersinde zorlandığımı düşünürüm					
DKAB dersini diğer derslere göre daha fazla çalışırım					
DKAB dersini diğer derslerden daha çok severim					

DKAB dersinin başlamasını heyecanla beklerim					
DKAB dersinin bitmesini istemem					
DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta kullanabileceğimi düşünmem					
Gelecekteki hayatımda DKAB dersine ihtiyaç duyacağıma inanmam					
DKAB dersinin gereksiz bir ders olduğuna inanırım					

SAHÂBE TEFSİRİNİN HZ. PEYGAMBER'E İSNÂDI MESELESİ

Gönderim Tarihi: 04.05.2017

Kabul Tarihi: 05.06.2017

Hüseyin AKGÜN*

Öz

Hadis rivâyetinde ref' probleminin boyutunu ve önemini ilel kitaplarına ve yeni yapılan araştırmalara baktığımızda daha iyi anlamaktayız. Nitekim bu problemin bizce en önemli kısımlarından birisi sahâbenin yaptığı tefsirlerin Hz. Peygamber'e isnâd edilmesi meselesidir. Bu çalışmamızda bazı örneklerden yola çıkarak tefsirle ilgili rivâyetlerde ref' problemini ortaya koymaya çalıştık. Verilen örneklerde de görüleceği üzere, günümüzde İslâm'ın genel çerçevesine uymadığı düşünülen bazı hadislerin aslında Hz. Peygamber'e ait olmadığı, bunların sahâbeye veya sonraki nesillere ait tefsirler olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca araştırmamız sırasında daha önce, hadisleri ref' ettiğine dikkat çekilmeyen isimler tespit ettik. Bu da bize ricâl ve ilel eserlerinde hadisleri ref' ettiği bilinen râviler dışında diğer bazı râvilerin de bulunduğunu, dolayısıyla bunların tespit edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, Tefsir, Ref', İlel, İsrâiliyat.

The Issue of the Hermeneutics of the Companion Relying Upon Prophet Mohammad

Abstract

We understand the importance and size of the raf' problem in the rumor of hadiths when being looked at the 'ilal books and the new studies. Thus, as far as we've concerned that the foremost part of this problem is the issue of being the hermeneutics of the companion relied upon Prophet Mohammed. In this research, we tried to reveal this issue mentioned by looking at some examples. It will be understood as is seen in our examples that some of the problematical hadiths belong to Prophet Mohammed indeed, these are the hermeneutics of the companions of the Prophet or the next generations. Moreover, we've identified during our study that the names of those who have not been noticed that the hadiths had been raf' by them before. This situation shows us there are some

* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (huseyinakgun@hotmail.com).

other commentators in dignitaries and 'ilal' books who did raf' the hadiths besides the commentators known.

Keywords: Companions of Prophet Mohammad, Hermeneutics, Raf', 'Ilal, Isrâiliyyat.

Giriş

Sahâbe tefsirinin kaynağının Hz. Peygamber (s) olup olmadığı çok erken dönemlerden itibaren hadis usulcülerini arasında tartışılmakta olan bir konudur. Mesela Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) sahâbenin tefsirle ilgili rivâyetlerinin, hükmen merfû olduğunu savunurken,¹ birçok âlim prensipte bu görüşe karşı çıkmaktadır.² Ne var ki, prensipte buna karşı çıkılsa da vakıada sahâbe tefsirlerinin, hükmen merfû olarak Hz. Peygamber'e isnâd edildiği söylenmektedir.³ Hadislerin ref'i meselesinin özel bir şekli olan sahâbe tefsirinin merfûlaşması konusu, hadislerin sübûtu ve aslının tespiti hususunda üzerinde durulması gereken önemli bir problemdir. Zira tarihte⁴ ve günümüzde⁵ tartışılan bu tefsirlerden bir kısmı aslında Hz. Peygamber'e ait değildir. Dolayısıyla böylesi problemlerle hadislerin daha çok rivâyet hataları sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁶ Bu çalışmamızla, daha önce ilal türü hadis edebiyatında tespit edilmiş söz konusu niteliği taşıyan hadisler dışında,⁷ özellikle

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977), 19-20.

² Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi birçok âlim bunun sadece sebab-i nüzul gibi reyle ilgili olmayan hususlarda hükmen merfû olabileceğini kabul etmişlerdir. Bkz. Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail Emîr es-San'ânî, *Tavdihu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1: 255-256.

³ Mustafa Öztürk'ün bu yöndeki kanaati için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 70.

⁴ Bkz. İlel edebiyatı. Özellikle Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah (Riyad: Dâru Taybe, 1985).

⁵ Sabri Çap, "Hadis İliminde Merfû-Mevkûf İlişkisi" (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: OTTO, 2015).

⁶ Bu konuda bkz. Bünyamin Erul, "Tasarrafûtu'r-ruvâti fi mutûni'l-mervîyyât", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2001): 173-212; Süleyman Doğanay, "Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrafûları ve Doğurduğu Problemler" (İstanbul: İSAM, 2009).

⁷ Örnekleri için bkz. Çap, "Hadis İliminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 161 vd.

sahih hadis edebiyatında yer alan örneklerden hareketle durumun önemi ve boyutunu açıklamaya çalışacağız.

Araştırmamızda, hadislerin ref'i meselesi üzerine yapılan önceki çalışmaları da dikkate alarak aşağıdaki hususları göz önünde bulundurmaya çalıştık:

1- Rivâyetin daha erken bir kaynakta mevkûf veya maktû olarak yer alması ref' olgusunun varlığını güçlendirmektedir.⁸ Burada bazı kitapların/rivâyetlerin kaybolduğu gerçeğini dikkate almak gerektiği muhakkaktır.⁹ Ancak erken dönem kaynaklarda sadece veya çoğunlukla mevkûf haberler varsa, yalnız merfûların kaybolmuş olabileceği de iddia edilemez.

2- Bir hadisin hem merfû, hem mevkûf olarak rivâyet edilmiş olması onun mutlaka ref' edildiği anlamına gelmez. Zira sahâbenin, hatta tâbiîn¹⁰ Hz. Peygamber'in adını zikretmeksizin, ancak ona dayanan bir fetva olarak naklettikleri şeyler vardır.¹¹ Bunlara hükmen merfûnun yanı sıra sahâbe tarafından yorumlanmış merfûlar da denilebilir.¹²

3- O halde aslı merfû olduğu halde, mevkûf olarak da rivâyet edilen hadisler söz konusu olabilir.¹³ Nitekim böylesi rivâyetlerden birinde Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), merfû olduğunu bildiği hadisi kasten mevkûf olarak rivâyet ettiğini söylemektedir.¹⁴

4- Sika râviler de bazen mevkûf rivâyetleri merfû olarak rivâyet edebilmişlerdir.¹⁵

5- İhtilafı halinde, merfû ve mevkûfun tespitinde farklı ölçüler kullanılmıştır.¹⁶ Hadis münekkitlelerinin kimisi çoğunluğun rivâyet ettiği

⁸ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 78.

⁹ Bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 300.

¹⁰ Örneği için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-meclisü'l-ilmî, 1983), 10: 3.

¹¹ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebü'l-ilmîyye, ty.), 417. Ayrıca bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 119-122.

¹² Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 104-105.

¹³ Bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 104, 134-138, 294-295.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Kahire: Mektebetü ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), Tefsir, 20.

¹⁵ Ref edilen hadisler için bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 161, 165-167.

şekli,¹⁷ diğer bazıları ise mevkuf olanı tercih etme gibi bazı kıstasları dikkate alarak hadis hakkında hüküm vermeye çalışmış olsalar da, her hadise belli bir kaideyi uygulamadıkları görülmektedir.¹⁸

6- İlel türü eserlere baktığımızda, hem merfû, hem de mevkûf rivâyetleri bulunan bir hadisin aslının genelde mevkûf olduğu tespit edilmiştir.¹⁹

Konumuzla ilgili hadisleri ele almadan önce, sahâbe fetvalarının da merfûlaşabildiği ile ilgili kaynaklarımızda bazı tespitlerin bulunduğu dikkat çekmek isteriz. Mesela İbn Adî (ö. 365/976) bu konuyla ilgili şöyle bir hadis nakletmektedir: Bize Muhammed b. Ubeydullah'ın, Yemân b. Sa'îd ← Vekî' b. el-Cerrâh ← Muâfâ b. İmrân ← Mugîre b. Ziyâd ← Atâ ← İbn Abbâs isnâdıyla rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s) "Cenazenin namazının kılınmasına yetişir de, o an da abdestin yoksa, hemen teyemmüm abdesti al." buyurmuştur. İbn Adî akabinde bu hadîsin merfû olarak rivâyetinin gayr-ı mahfûz olduğunu, İbn Abbas'tan (ö. 68/687) mevkûf olarak rivayetinin isâbetli olduğunu belirtmektedir.²⁰

Sahâbenin fetva verirken merfû olduğuna işaret etmeksizin Hz. Peygamber'in ifadelerini kullandığı da bilinmektedir. Hadis kitaplarındaki mevkûf rivâyetlerin bir kısmı, aynı zamanda merfû olabilmektedir. Hz. Âişe'den (ö. 58/678) mevkûf olarak "sizden biriniz

¹⁶ Bkz. Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1995), 1: 253-256.

¹⁷ Suiçmez de, rivâyetin mevkûf seklinin râvilerinin sayısı ve derece yönünden daha güçlü olmasının ref' olgusunun varlığını güçlendirdiğini savunmaktadır (Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 78).

¹⁸ Merfû ve mevkûfun tespiti konusu için bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 214 vd.

¹⁹ Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 311-315. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) göre, aynı hadis hem merfû, hem de mevkûf olarak rivâyet edilmişse, muhaddislerin çoğunluğu hadisin mevkûf olduğuna hükmetmişlerdir. (Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1: 253).

²⁰ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8: 531-532; Muammer Bayraktutar, *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfûz Kavramı ve Değeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 259. Hatta hükmen merfû olduğu savunulan bir hadisi Bulkinî (ö. 824/1421) "مَنْ صَامَ يَوْمَ الشُّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ" hadisinin mahfuz şeklinin merfû olmayıp, ictihâdi olabileceğini savunmaktadır. Süyûtî, *Tedrib*, 1: 213. Diğer bazı örnekler için bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 107-109.

hanımıyla beraber olduktan sonra gusletmeden uyumak isterse, namaz abdesti gibi abdest almadan uyumasın.” dediği rivâyet edilmektedir. İbn Ömer (ö. 73/693) ise, cünüpken uyumak veya bir şey yemek isterse, yüzünü ve kollarını yıkar, başını mesheder sonra bir şey yer veya uyurdu. Bu, Rasûlullah'ın (s) merfû rivâyetinin hükmünün yaşanması ve ona istinaden Hz. Âişe'nin verdiği fetvadan ibarettir. Zira Hz. Âişe'den merfû olarak “Rasûlullah (s) cünüpken uyumak istediğinde, uyumadan önce namaz abdesti gibi abdest alırdı.” dediği rivâyet edilmektedir.²¹

Ayrıca sahâbe tefsirinin de sonuçta bir isnâd ile bize ulaşan bir rivayet olduğu unutulmamalıdır. Zira bunlar, bütün diğer rivâyetler gibi güçlü de olsa bir zandır. Başka bir deyişle eğer hadiste bir hata varsa öncelikle sahâbede değil, diğer râvilerde aramanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Aşağıda sahâbe tefsirinin Hz. Peygamber'e (s) isnâdı ile ilgili tespit ettiğimiz bazı örneklerle yer vermek suretiyle probleme açıklık getirmek istiyoruz.

A. Hz. İbrahim'in (s) Üç Yerde Yalan Söylediği İle İlgili Hadis

Kur'an'da Şuarâ' sûresi 82. ayetteki Hz. İbrahim'in dilinden nakledilen “hatîfetî = hatamı” kelimesini ilk müfessirler üç hatayla (yalanla) tefsir etmişlerdir.²² Ancak bu tefsir, hem Ebû Hureyre'ye (ö. 58/678), hem de Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir.

Söz konusu hadisin değişik varyantları olmakla birlikte asıl illetli olduğunu düşündüğümüz aşağıdaki Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) tarafından nakledilen *Sahîhayn* rivâyetini vermekle araştırmaya başlamak istiyoruz (Metin *Sahîh-i Müslim'* den):

وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ أَخْبَرَنِي جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَطُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، تَنْتِنُ فِي دَاتِ اللَّهِ، قَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ، وَقَوْلُهُ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَوَأَحَدَةٌ فِي شَأْنِ سَارَةَ، فَإِنَّهُ قَدِمَ أَرْضَ جَبْرٍ وَمَعَهُ سَارَةُ، وَكَانَتْ أَحْسَنَ النَّاسِ، فَقَالَ لَهَا: إِنَّ هَذَا الْجَبْرَ، إِنْ يَعْلَمَ أَنَّكَ أَمْرَأَتِي يَغْلِبُنِي عَلَيْكَ، فَإِنْ سَأَلْتُكَ فَأَخْبِرِيهِ أَنَّكَ أُخْتِي، فَإِنَّكَ أُخْتِي فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ مُسْلِمًا غَيْرِي وَغَيْرِكَ، فَلَمَّا دَخَلَ أَرْضَهُ رَأَاهَا بَعْضُ أَهْلِ الْجَبْرِ، أَنَاهُ فَقَالَ لَهُ: لَقَدْ قَدِمَ أَرْضَكَ امْرَأَةً لَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَكُونَ إِلَّا لَكَ، فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا فَآتَتْ بِهَا فَقَامَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الصَّلَاةِ، فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَتَمَالَكْ أَنْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَيْهَا، فَفِيصَتْ يَدُهُ قَبْضَةً شَدِيدَةً، فَقَالَ لَهَا: ادْعِي اللَّهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدِي وَلَا أَضْرَكَ، فَفَعَلَتْ،

²¹ Çap, “Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi”, 138.

²² Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 511.

فَعَادَ، فُقِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقُبْصَةِ الْأُولَى، فَقَالَ لَهَا مِثْلَ ذَلِكَ، فَفَعَلَتْ، فَعَادَ، فُقِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقُبْصَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدَيَّ، فَلَمَّا قَالَ اللَّهُ أَنْ لَا أُضْرِكَ، فَفَعَلَتْ، وَأَطْلَقَتْ يَدَهُ، وَدَعَا الَّذِي جَاءَ بِهَا فَقَالَ لَهُ: إِنَّكَ إِنَّمَا أَتَيْتَنِي بِشُبُطَانٍ، وَلَمْ تَأْتِنِي بِإِنْسَانٍ، فَأَخْرَجَهَا مِنْ أَرْضِي، وَأَعْطَيْتَهَا هَاجِرًا. قَالَ: فَأَقْبَلْتُ تَمَشِي، فَلَمَّا رَأَاهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْصَرَفَ، فَقَالَ لَهَا: مَهِيمٌ؟ قَالَتْ: خَيْرًا، كَفَّ اللَّهُ يَدَ الْفَاجِرِ، وَأَخَذَمَ خَادِمًا» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَبَلَكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ

Ebû't-Tâhir el-Misrî ⇐ Abdullah b. Vehb el-Misrî ⇐ Cerîr b. Hâzim el-Basrî ⇐ Eyyûb es-Sahtiyânî ⇐ Muhammed b. Sîrîn ⇐ Ebû Hureyre ⇐ Rasûlullah (s) dedi ki: İbrahim Peygamber (as) sadece üç yerde yalan söyledi. Bunların ikisi Allah'ın zatıyla ilgilidir. "Ben hastayım" sözü ve "Bilakis bunu onlardan büyük olanı yapmıştır." sözüdür. Biri ise Sâre'nin durumuyla ilgili olandır. İbrahim, Sâre yanında olduğu halde bir zalimin ülkesine gelmişti. Sâre insanların en güzeliydi. İbrahim ona dedi ki: Bu zalim, senin benim karım olduğunu öğrenirse seni benden alır. Eğer sana sorarsa, benim kız kardeşim olduğunu söyle. Zira sen İslam'da benim kız kardeşimsin. Ayrıca yeryüzünde senden ve benden başka Müslüman bilmiyorum. O zalimin topraklarına girdiğinde onun adamlarından bazıları Sâre'yi gördü ve onlardan birisi yanına vararak şöyle dedi: Gerçekten ülkeneye öyle bir kadın geldi ki, bu kadının senden başkasına ait olması uygun olmaz. Bunun üzerine zalim, Sâre'ye bir adam göndererek onu getirtti. İbrahim (as) namaza durdu. Sâre, zalimin yanına girince zalim ona elini uzatmaktan kendini alıkoyamadı. Ancak ansızın eli şiddetli bir şekilde tutuldu. Bunun üzerine zalim, Sâre'ye "Allah'a dua et de elimi salsın. Sana bir zarar vermeyeceğim" dedi. O da bunu yaptı. Fakat zalim elini tekrar uzattı. Bunun üzerine ilkinden daha şiddetli bir şekilde yakalandı. Zalim ona tekrar aynı şeyleri söyledi. O da yine dua etti. Ancak zalim önceki davranışını sergiledi ve ilk ikisinden daha şiddetli bir şekilde yakalandı. Bunun üzerine zalim yine "Allah'a dua et de elimi salsın. Allah'a yemin ederim ki sana bir zarar vermeyeceğim." dedi. O da dua etti ve zalimin eli salındı. Zalim, Sâre'yi kendisine getiren adamı çağırarak "Sen bana bir insan değil, şeytan getirmişsin. Onu ülkemden çıkar ve Hâcer'i de ona ver!" dedi. Sâre yürüyerek geldi. İbrahim (as) onu görünce kendisine yöneldi ve "Ne haber?" diye sordu. O da cevaben "Hayırlı haber. Allah facirin elini engelledi, bir de hizmetçi ihsan etti" dedi." Ebû Hureyre dedi ki: "Ey gökyüzünün suyunun oğulları! İşte o annenizdir."²³

²³ Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1955-1956), Fedâil, 154. Krş. Ebû

Hadis bu şekliyle Cerîr b. Hâzim (ö. 170/796) tarafından Rasûlullah'tan merfû olarak rivâyet edilmektedir.²⁴ Hâlbuki Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/749) bu hadisi nakleden diğer bir talebesi olan Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), hadisi mevkûf olarak nakletmektedir. *Sahîh-i Buhârî*'de de yer alan bu mevkûf hadisin isnâdı şu şekildedir: Muhammed b. Mahbûb el-Basrî ← Hammâd b. Zeyd ← Eyyûb es-Sahtiyânî ← Muhammed b. Sîrîn ← Ebû Hureyre.²⁵ Keza hadisin en eski kaynaklı rivâyeti olan Ma'mer'in (ö. 153/770) yine Eyyûb'tan rivâyeti de mevkûftur.²⁶ Hişâm b. Hassân (ö. 147/764), merfû olarak rivâyette Cerîr b. Hâzim'e mütâbaat etse de,²⁷ aynı hadisi İbn Sîrîn'in diğer bir talebesi olan İbn Avn (ö. 150/767) da kendisinden mevkûf olarak rivâyet etmekle,²⁸ hadisin aslının mevkûf olduğu yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir.²⁹ Ayrıca gerek Cerîr,³⁰ gerekse Hişâm³¹ değişik yönlerden cerh edilmiş iki râvidir.

Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), Enbiyâ, 10. Bkz. Ali Osman Ateş, "Hz. İbrahim'le İlgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994): 207-228.

²⁴ Cerîr'den gelen diğer bir haberde, hadis kaynaklarından farklı olarak yukarıdaki üç yalana yer verilmemektedir (Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem el-Mısırî, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1995), 30).

²⁵ Buhârî, Enbiyâ, 10.

²⁶ Ma'mer, *el-Câmi*, 11: 57; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 401; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 41.

²⁷ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli (Dımaşk: el-Mektebetü'l-asriyye, 2009), Talâk, 16.

²⁸ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 7: 397.

²⁹ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) da mevkûf olarak rivâyet etmektedir (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Hutab ve'l-mevâiz*, thk. Ramazan Abdü't-tevvâb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ty.), 112-113.

³⁰ Cerîr, genel olarak güvenilir bir râvi olmakla birlikte, burada olduğu gibi isnâd edilmemesi gereken hadisleri isnâd etmesi ve kesiru'l-galat olması vd. bazı yönlerden tenkit edilmiştir (Bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2: 61-62.

³¹ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 4: 334-335. Onun hadisleri ref ettiği hususunda bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh*

Öte yandan Hişâm'ın yine İbn Sîrîn'den naklettiği başka bir rivâyette de hadisin ref'ine rastlamaktayız. Konuyla ilgili ibare şu şekildedir:

كَانَ هِشَامٌ يَرْفَعُ حَدِيثَ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ فِيهَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَيُّوبَ فَقَالَ لِي: قُلْ لَهُ: إِنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَكُنْ يَرْفَعُهَا فَلَا تَرْفَعُهَا إِنَّمَا كَانَ يَنْجُو بِهَا فِي الرَّفْعِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِهَيْشَامٍ فَتَرَكَ الرَّفْعَ

“Hişâm, Muhammed (b. Sîrîn)'in Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği bir hadisi ref' etmiş ve “Rasûlullah (s) dedi ki” demiştir. Bunu Eyyûb'e (es-Sahtiyânî) bildirdim. Bana dedi ki: “Söyle ona: Muhammed onu ref' etmezdi, sen de ref' etme!” Bununla o, ref'ten kurtulmuştur. Bunu Hişâm'a söyledim, o da (hadisi) ref' etmeyi terk etti.”³²

Bu durumda İbn Sîrîn'in bu hadisi Ebû Hureyre'den mevkûf olarak naklettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla hadisin aslı mevkûftur.

Aynı hadis benzer şekilde Ebû Hureyre'den ayrıca A'rec (ö. 117/735) vasıtasıyla da şu şekilde nakledilmektedir:³³

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَاجَرَ ابْنُ رَاهِمٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسَارَةَ، فَدَخَلَ بِهَا قَرِيْبَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ أَوْ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ: دَخَلَ ابْنُ رَاهِمٍ بِامْرَأَةٍ هِيَ مِنْ أَحْسَنِ النِّسَاءِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ: أَنْ يَا ابْنَ رَاهِمٍ مَنْ هَذِهِ الَّتِي مَعَكَ؟ قَالَ: أَخِي، ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهَا فَقَالَ: لَا تُكْذِبِي حَدِيثِي، فَإِنِّي أَخْبَرْتُهُمْ أَنَّكَ أَخِي، وَاللَّهِ إِنْ عَلَى الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرِكَ، فَأَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ فَقَامَ إِلَيْهَا، فَقَامَتْ تَوْصًا وَتُصَلِّي، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ أَمْنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ، وَأَحْصَنْتُ فَرْجِي، إِلَّا عَلَى زَوْجِي فَلَا تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ، فَعُطِّ حَتَّى رَكَضَ بِرَجْلِهِ»

ve't-ta'dîl (Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsî'l-Arabî, 1952), 9: 56. Ali b. Medîni onunla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bana Muhammed b. Sîrîn'in neslinden bir adam Muhammed b. Sîrîn'in Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği bir kitabı ile geldi. Kitaptaki hadisler Hişâm (b. Hassan)'ın merfû olarak rivâyet ettiği hadislerdi. Zira ona göre bunlar merfûydu. Kitabın başlangıcı “Bu bize Ebû Hureyre'nin naklettiği hadislerdir. Ebû'l-Kâsım böyle dedi. Ebû'l-Kâsım şöyle dedi” şeklinde idi. Yine orada dedi ki: “Kitap eski bir kâğıt üzerine yazılmıştı ve Yahyâ b. Sîrîn'in yanındaydı. Zira Muhammed onu yanında bulundurmak istemiyordu.” Hz. Peygamber'in hadisinin bitiminden sonra, “bu Ebû Hureyre'nin [Hz. Peygamber'den] hadisidir” ve ikisi arasındaki bir boşluktan sonra “Ebû Hureyre şöyle dedi:” şeklinde yazılıydı.” Dedi ki: “Her on hadisten sonra da noktalardan oluşan daireler bulunmaktaydı.” Bkz. Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rifê ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 2: 34-35. Krş. Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1995), 53, 188.

³² Ukaylî, *Duafâ*, 6: 336

³³ Bkz. Buhârî, *Buyû'*, 100.

Ancak bu rivâyette Hz. İbrahim'in sadece eşiyle ilgili yalanından bahsedilip, yukarıda zikredilen üç yerde yalan söylediğinden bahsedilmemesi dikkat çekmektedir. Rivâyetlerin en eskisi olan İbn Tahmân'ın (ö. 168/784) *Meşîha's*ında³⁴ ve *Sahîh-i Buhârî*'de üç yalan ifadesi geçmemekle birlikte, kanaatimizce diğer bazılarında bu üç yalan hadise sonradan idrâc edilmektedir. Zira gerek Ahmed'in (ö. 241/855) *Müsned*'indeki,³⁵ gerekse Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'indeki³⁶ rivâyetler râvileri bakımından problemlidir. Dolayısıyla râviler diğer rivâyetlerle A'rec rivâyetini birleştirerek (*telfik*) nakilde bulunmuş görünmektedirler. Keza yukarıda verdiğimiz asıl (ziyadesiz) rivâyet, ilginç bir şekilde aynı isnâd üzerinden bu ziyadeli şekle dönüştürülmüştür.³⁷ Diğer bir deyişle bu rivâyetlere de "üç yalan" ziyadesi getirilmiştir. Bu da yazılı döneme ait eserlerin bile naklinde böylesi hataların olabileceğini bize açık bir şekilde göstermektedir.

Netice itibariyle A'rec rivâyetinin Sâre'nin hikayesi ile ilgili kısmı merfû olsa da,³⁸ üç yalanın bu hadise sonradan idrâc edildiği görülmektedir.

Bu "üç yalan" rivâyeti ayrıca şefaitle ilgili hadislere de bir şekilde dâhil edilmiştir. Nitekim Ebû Zur'a el-Kûfî'nin (ö. ~100/718) yine Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği çok uzun bir merfû hadiste aşağıdaki ifadelerle rastlamaktayız:³⁹

³⁴ Ebû Saîd İbrahim b. Tahmân el-Herevî, *Meşîhatu İbn Tahmân*, thk. Muhammed Tahir Malik (Dimaşk: Mecmeu'l-lugati'l-arabiyye, 1983), 77.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 15: 132. Bu hadisi rivâyet eden Verkâ b. Ömer el-Kûfî'nin isnâd hataları bulunmaktadır (Bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, 8: 381).

³⁶ Tirmizî, Tefsir, 22. Bu hadisi rivâyet eden Saîd b. Yahya el-Ümevî'nin (ö. 249/863) sika olmakla birlikte bazen hata ettiği söylenmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 86. İbn İshak hakkındaki cerhler için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 9: 34-39.

³⁷ Buhârî'nin yukarıdaki senediyle aynı senede sahip diğer bir rivâyete, üç yalan eklenmiştir. Bkz. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şamiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 5: 287. Ayrıca aynı durum için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 10: 334.

³⁸ Hz. Peygamber'in İsrâiliyat ile ilişkisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Nihat Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", *KTU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2015): 18-26.

³⁹ Buhârî, Tefsir, 188. Krş. Müslim, İman, 327.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ النَّيْمِيُّ عَنِ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ... قَبَائِلُونَ إِبْرَاهِيمَ قَيِّفُولُونَ: يَا إِبْرَاهِيمُ أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، قَيِّفُولٌ لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يُغَضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يُغَضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ كَذَّبْتُ ثَلَاثَ كَذِّبَاتٍ ...

“... İbrahim’e gelirler ve şöyle derler: Ey İbrahim! Sen Allah’ın Nebî’si ve yeryüzü halkı içerisinde O’nun Halil’isin. Bize Rabbinden şefaath dile. Halimizi görmüyor musun? O da onlara cevaben şöyle der: “Rabbim bugün bana daha önce hiç olmadığı gibi öfkeli. Bundan sonra da böyle öfkelenmeyecektir. Muhakkak ki ben üç kez yalan söyledim...”

Bu hadis ilk defa Abdullah b. Mübarek’in *Müsned*’inde aynı tarikle yer almaktadır.⁴⁰

Ebû Hureyre’den söz konusu hadisi rivâyet eden diğer râvilerde ve diğer sahâbîlerin rivâyetlerinde hadis kısa olarak أَنَا سَيِّدٌ وَلَدَ آدَمَ formatıyla gelmektedir.⁴¹ Yine bu konuda diğer sahâbî veya tâbiînden gelen rivâyetlerde Hz. İbrahim sadece “أَسْتُ هُنَاكَ”⁴² veya “أَسْتُ هُنَاكَ”⁴³ (ehil değilim) şeklinde cevap vermekte, bazı rivâyetlerde “hatasını zikretti” denilse de, üç yalandan hiç bahsedilmemektedir. Ancak bazı hadisleri ref’ ettiği bilinen⁴⁴ ve Şiî olan Ali b. Zeyd’in (ö. 131/748) İbn Abbâs kaynaklı olarak rivâyet ettiği şefaath hadislerine bu üç yalananın idrâc

⁴⁰ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Mervezî, *Müsnedü'l-imâm Abdullah b. Mübarek*, thk. Subhî el-Bedrî Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1987), 62-63.

⁴¹ Bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, 1, 17; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1988), 6: 308, 317, 351; 7, 257; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 570, 17: 10; Müslim, *Fedâil*, 3.

⁴² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 309; Ahmed b. Hanbel Ahmed, *Müsned*, 21: 212; Buhârî, *Tefsir*, 3. Bazı rivâyetlerde ise sadece “hatasını zikretti” denilmekte, ancak bunların ne olduğu zikredilmemektedir. Bkz. Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 3: 500; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 197; Müslim, *İman*, 322. Sadece Hemmâm b. Yahya (ö. 164/780) hata ederek üç yalandan bahsetmektedir. Bkz. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1: 323; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21: 186.

⁴³ Rebî b. Habîb el-Ezdî, *el-Câmiu's-sahîh (el-Müsned)*, thk. Muhammed İdrîs (Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1995), 380; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 308. Ancak Esed b. Mûsâ'nın rivâyetlerinde sadece “hatasını zikretti” denilmekte, ancak bunların ne olduğu zikredilmemektedir (Ebû Saîd Esed b. Mûsâ el-Emevî, *Zühd*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Dimaşk: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmî, 1993), 50, 52).

⁴⁴ Nitekim Tirmizî onun hakkında “Sadûktur, ancak bazen başkalarının mevkûf olarak rivâyet ettiği hadisleri ref’ ederdi” demektedir (İbn Hacer, *Tehzîb*, 7: 284).

edildiğini görmekteyiz.⁴⁵ Dolayısıyla şefaât hadislerinin birçoğunda İbrahim'in üç yalanı bulunmamaktadır. Görülen o ki bu şefaât hadisleri zamanla genişlemiş, Hz. İbrahim'in üç yerde yalan söylediği iddiası bu hadislerle açıklayıcı bir yorum olarak sonradan eklenmiştir.

Anlaşıldığı üzere "üç yalan" rivâyetleri kronolojik bakımdan ilk kaynaklarda daha çok mevkûf olarak zikredilmekte ve Ebû Hureyre'ye isnâd edilmektedir; ya da tefsir literatüründe kaynaksız olarak verilmektedir. Ancak üç yalanın yer aldığı kaynak bakımından en eski rivâyetler tefsirler hariç,⁴⁶ şefaât rivâyetleridir ve hepsi illetlidir. Dolayısıyla bu rivâyetler arasında İbn Sîrîn rivâyetinin mahfûz olduğu ve söz konusu tefsirin Ebû Hureyre tarafından yapıldığı kanaatindeyiz.

Öte yandan Şuarâ 82. ayetteki "hatîetî" ifadesinin, üç yalan olduğu hususundaki tefsire,⁴⁷ Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) ve diğer bazı müfessirler hadisin sahih olmadığını düşünerek itirazda bulunmuşlardır. Râzî bu konuda şöyle demektedir: "Böylesi haberlerin kabul edilmemesinin daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Görüşümüze itiraz ederek "Bu hadisi kabul etmezsek râvileri tekzib etmiş oluruz." diyene şöyle cevap veririm: "Ey miskin! Eğer bunu kabul edersen İbrahim'i (as) tekzib hükmünü kabul etmiş oluruz. Hiç şüphe yok ki, İbrahim'i (as) yalandan beri görmek, yalan söyleyip söylemediklerini bilmediğimiz râvi taifesini savunmaktan evladır."⁴⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144), "bu (yalan denilen şeyler), tevriyeli konuşmadır ve kâfirlere hile yapmaktır, hata değildir" diyerek ilgili ayet ve hadisleri te'vil etme yoluna gitmektedir.⁴⁹ Söz konusu hadisi kabul etmeyen tefsirciler

⁴⁵ Tayâlisî, *Müsned*, 4, 430; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 427.

⁴⁶ Mücâhid (ö. 103/721) (*Tefsîr*, 511) ve Mukâtil'in (ö. 150/767) (Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2002), 3: 269). Şuara 82. ayetteki "hatîetî" kelimesini tefsirleri bağlamında bu üç yalana yer verilmektedir. Ancak burada bu bilgi hadis olarak değil de, kendi kavilleri olarak geçmektedir.

⁴⁷ İlginçtir, bazılarının muhtemelen ele aldığımız hadisi dikkate alarak, "hatîetî" kelimesini "hatayâye" şeklinde okuduğu da söylenmektedir (Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 13: 111).

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 18: 443. Krş. Râzî, *Mefâtihi*, 22: 156, 26: 342.

⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 3: 319. Bu sözlerden "büyük olan yapmıştır" sözünün yalan olmadığı, bunun onlarla alay etme olduğu yönündeki mülahaza için

arasında yer alan Mevdûdî'nin (ö. 1979) iddiası ise, Ebû Hureyre kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bu tefsirin, Sâre ile ilgili kısmının asıl kaynağının Kitâb-ı Mukaddes⁵⁰ olduğu yönündedir.⁵¹

Netice itibariyle Sâre ile ilgili rivâyetlerin merfû şeklinin, aslının Tevrat kaynaklı olması kuvvetle muhtemeldir. Hz. İbrahim'e atfedilen yalanla ilgili tefsirin, Hz. Peygamber'e ait olmadığını, mahfûz şeklinin mevkûf olan rivâyetler olduğunu söyleyebiliriz.

B. Mugayyebat-ı Hamse

Öncesinde bir sahâbînin tefsiriyken, sonradan merfû bir hadise dönüştüğünü düşündüğümüz diğer bir rivâyet ise mugayyebat-ı hamse (beş bilinmeyen) diye bilinen hadistir.⁵² Bu hadis En'am sûresi 59. ayet ve Lokman sûresi 34. ayetlerin tefsirleri bağlamında rivâyet edilmektedir.⁵³

Hadis merfû olarak şu şekilde nakledilmektedir.⁵⁴

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «(مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) خَمْسٌ: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تُكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)»

Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Allah Rasûlü'nün (s) şöyle dediğini haber verdi: “(Gaybın anahtarları beştir).⁵⁵ (Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede

bkz. Recep Orhan Özel, *Kur'an Dili ve Üslubu* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2015), 210-216. Ayrıca bu hadisin kabul edilemeyeceğini savunan ve Sâre ile ilgili kısmını Kitâb-ı Mukaddes'teki rivâyetlerle de karşılaştıran bir çalışma için bkz. Abdurrahman Ateş, “Hz. İbrahim'e İsnat Edilen ‘Üç Yalan’”, *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18 (2004): 75-88.

⁵⁰ Bu olayın anlatıldığı pasaj için bkz. Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin, 20: 1-12.

⁵¹ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimul-Kur'an*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3: 314-315.

⁵² Hadislerin te'vili hususunda daha önce yazılan bir makale için bkz. Salih Karacabey, “Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994): 83-102.

⁵³ Söz konusu ayetlerin gayb-ı mutlak ve gayb-ı izâfi bağlamda yorumu için bkz. Fethi Ahmet Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/2 (2004): 17-54.

⁵⁴ Buhârî, Tefsir, 119.

⁵⁵ En'am, 6/59.

öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır).⁵⁶

Buhârî (ö. 256/869), yine İbn Ömer'den bu hadisin benzer diğer bir varyantını da *Sahîh'*inde tahrîç etmiştir:

حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مَعْنُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ: لَا يَعْلَمُ مَا فِي عَدِّ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا تَعْيِضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تُدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ»

Abdullah b. Ömer, Allah Rasûlü'nün (s) şöyle dediğini haber verdi: “Gaybın anahtarları beştir ki bunları yalnızca Allah bilir. Yarın ne olacağını yalnız Allah bilir. Rahimlere düşeni ancak Allah bilir. Yine yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başkası bilmez. Keza hiç kimse nerede öleceğini bilmez (Allah bilir). Kıyametin ne zaman kopacağını da yalnız Allah bilir.”⁵⁷

Hz. Peygamber'e (s) isnâd edilen bu hadisin aslının mevkûf olduğunu özellikle hicrî 2. yüzyıl eserlerindeki rivâyetleri tetkik ettiğimizde anlıyoruz. Mesela Mücâhid (ö. 103/721) *Tefsîr'*inde, En'am sûresi 59. ayetin⁵⁸ İbn Ömer tarafından Lokman sûresi 34. ayetle⁵⁹ tefsir edildiğini nakletmektedir. Ancak burada bu mugayyebatın beş olduğu ifade edilmemektedir.⁶⁰

Yine Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) bu hadisi İbn Ömer'den mevkûf olarak şu şekilde nakletmektedir: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ سَعْدٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: «أَبِي نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ إِلَّا الْخُمْسَ، ثُمَّ تَلَا «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ إِلَى آخِرِهَا» = İbn Ömer dedi ki: “Peygamberinize (s) gaybın anahtarları verildi. Ancak beş şey hariç.” Sonra şu ayeti okudu (Lokman, 31/34): “Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır...”⁶¹ Burada söz konusu tefsir İbn Ömer'e isnâd edilmektedir. Ayrıca yukarıda Buhârî'den naklettiğimiz ilk hadisin senediyle (İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) ← Zührî ← Sâlim ← İbn Ömer şeklinde) aynı olan bu hadisin bu sefer mevkûf olması dikkat çekmektedir.

⁵⁶ Lokman, 31/34.

⁵⁷ Buhârî, Tefsir, 147.

⁵⁸ “Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez...”

⁵⁹ “Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.”

⁶⁰ Bkz. Mücâhid, *Tefsîr*, 511.

⁶¹ Tayâlisî, *Müsned*, 3: 351.

Keza *Muvatta'*ın Ebû Mus'ab rivâyetinde vd. bazı rivâyetlerinde bu hadis İbn Ömer'in tefsiri olarak nakledilmektedir.⁶²

Bununla birlikte yine Abdullah b. Dînâr'dan (ö. 127/744) gelen, 2. yüzyıl eserlerinde geçen rivâyetlerin hepsinin merfû olduğunu görmekteyiz.⁶³ Abdullah b. Dînâr sika olmakla birlikte, ref' edilen çok sayıda hadiste onun ismine rastlamaktayız. Nitekim Şube'nin Abdullah b. Dînâr'a (bir hadisi falancadan alıp almadığı hususunda) yemin ettirdiği rivâyet edilmektedir.⁶⁴ Nitekim Ukaylî (ö. 322/934), "meşayihin ondan rivâyeti muzdaribtir" dedikten sonra Abdullah b. Dînâr vasıtasıyla İbn Ömer'den merfû olarak nakledilen zekât hadisini zikretmekte ve evla olanın Abdullah b. Dînâr'ın Zekvân (ö. 101/719) aracılığıyla Ebû Hureyre'den mevkûf olarak rivâyet ettiği hadis olduğunu söylemektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Abdullah b. Dînâr'ın Zekvân aracılığıyla Ebû Hureyre'den mevkûf olarak aldığı bazı hadislerin, yanlışlıkla İbn Ömer üzerinden Hz. Peygamber'e isnâd edilerek merfûlaştığını görmekteyiz. Dolayısıyla aslında bu hadisin de kuvvetle muhtemel İbn Ömer'den değil de Ebû Hureyre'den mevkûf olarak nakledilmiş, sonradan bazı râviler tarafından karıştırılmış olduğunu düşünmekteyiz.⁶⁶

Nitekim söz konusu tefsir Ebû Hureyre kanalıyla da Hz. Peygamber'e ref' edilmektedir. Yukarıda İbrahim'in üç yalanının idrâc edildiği şefaât hadisinin⁶⁷ aynı senediyle⁶⁸ bu sefer mugayyebat-ı hamse

⁶² Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Medenî, *el-Muvatta': Rivâyetu Ebî Mus'ab ez-Zührî*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), Câmi, 2120. Diğer rivâyetler için bkz. Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Medenî, *el-Muvatta'*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân el-Neheyân, 2004), 1: 106 (nâşirin girişi).

⁶³ Ebû İshak el-Medenî İsmail b. Ca'fer, *Hadîsu Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmail b. Ca'fer el-Medenî*, thk. Ömer b. Refûd b. es-Sefeyânî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998), 147; Yahya b. Sellâm, *Tefsîr*, 2: 683.

⁶⁴ Ukaylî, *Duafâ*, 2: 247.

⁶⁵ Ukaylî, *Duafâ*, 2: 247-248; Dârekutnî, *İlel*, 10: 154.

⁶⁶ Abdullah b. Dînâr'dan rivâyet edenlerden veya kendisinden kaynaklanmış olan merfûlaşma problemleri ile ilgili bkz. Dârekutnî, *İlel*, 2: 41, 8: 214, 13: 47, 190, 192.

⁶⁷ Buhârî, *Tefsîr*, 188.

⁶⁸ Ebû Hayyân et-Teymî ⇐ Ebû Zur'a ⇐ Ebû Hureyre.

hadisinin,⁶⁹ Cibril hadisine idrâc edildiğini kanaatindeyiz. Nitekim Hz. Ömer'den nakledilen Cibril hadisinde bu ziyade bulunmamaktadır.⁷⁰

Bütün bunlardan hadisin sonradan ref' edildiği, tefsirin Hz. Peygamber'e değil, Abdullah b. Ömer'e ait olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

C. Kadınların Aklı

Yukarıdaki hadislerde olduğu gibi tefsirlerdeki ref' olgusunun açık örneklerinden birini de Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) Bakara sûresi 282. ayetini (kadınlardan iki şahid tutma) tefsirinde görmekteyiz.⁷² Nitekim daha önce yapılan bazı çalışmalarda hadisin ilgili kısmının Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olduğu savunulmuştur.⁷³

Hadisin söz konusu açıklama kısmı, hicrî 2. yüzyıl eserlerinin tamamında İbn Mes'ûd'a nispet edilirken,⁷⁴ 3. yüzyıl eserlerinde Hz. Peygamber'e atfedilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bizim de tespitimiz hadisin sadece kadınların aklı ve dini ile ilgili kısmının sonradan hata yoluyla idrâc edildiği yönündedir. Abdullah b. Mes'ûd dışında rivâyet edilen ve bu sözün ref' edildiği bütün rivâyetlerin ise illetli olduğunu aşağıda göstermeye çalışacağız. Nitekim kadınlarla ilgili ziyadenin, İbn Abbâs ve Zeynep bint Muâviye rivâyetlerinde yer almaması da görüşümüzü desteklemektedir.

İlletli olduğunu düşündüğümüz bu hadisler Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/963) ve Ebû Hureyre'den rivâyet edilmektedir. Şimdi bunlardaki illetleri kısaca göstermeye çalışacağız.

⁶⁹ Buhârî, İman, 36.

⁷⁰ Müslim, İman, 1.

⁷¹ Hadis, Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olarak Abdullah b. Seleme tarafından rivâyet edilmekle birlikte, (Tayâlisî, *Müsned*, 1: 303; Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 1: 220; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 6: 317) bu rivâyet Abdullah b. Seleme tarafından yanlışlıkla İbn Mes'ûd'a isnâd edilmiş görünmektedir.

⁷² Nitekim İbn Kesîr ve diğer bazı müfessirler ayetin şahitlikle ilgili kısmında kadınların aklının ve dininin eksik olduğu ile ilgili hadisi delil olarak kullanmışlardır. Bkz. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'ân'il-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1: 724.

⁷³ Kamil Çakın, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, 1/1 (1998): 21; Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 174-197.

⁷⁴ Örnekleri için bkz. Humeydî, *Müsned*, 1: 204; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 168.

Abdullah b. Ömer rivâyeti:⁷⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنِ الْمُهَاجِرِ الْمَصْرِيُّ أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ: «وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لُبِّ مُنْكَ» قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ وَالَّذِينَ؟ قَالَ: «أَمَّا نَقِصَانُ الْعَقْلِ: فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نَقِصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمَكُّتُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي، وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نَقِصَانُ الدِّينِ» وَحَدَّثَنِيهِ أَبُو الطَّاهِرِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُضَرَ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ

Rasûlullah'ın (s) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin ve istiğfarı artırın. Zira ben sizleri Cehennem ehlinin çoğunluğu olarak gördüm.” Bunun üzerine içlerinden akıllı olan bir kadın şu soruyu sordu: “Niçin Cehennem'in çoğunluğunu biz teşkil edeceğiz ey Allah'ın Rasûlü?” Cevaben dedi ki: “Çok lanet etmenizden ve nankörlüğünüzden. Akıllı ve dini sizin gibi eksik olup da, akıllılara galip gelebilen başka kimse görmedim.” Bunun üzerine kadın “Ey Allah'ın Rasûlü! Aklın ve dinin eksikliği nedir?” diye sordu. Hz. Peygamber de cevaben “Aklın noksanlığı, iki kadının bir adamın şahitliğine denk olmasıdır. İşte bu aklın eksikliğidir. Ayrıca kadın günlerce (gecelerce) namaz kılmaz ve Ramazan'da oruç tutmaz. Bu da dinin eksikliğidir.”

Abdullah b. Ömer hadisini sadece Abdullah b. Dînâr rivâyet etmektedir. O, hadisinin kaynağını İbn Ömer olarak gösterse de, muğayyebat-ı hamse hadisinde olduğu gibi kanaatimizce bu hadiste de onun asıl kaynağı Ebû Hureyre'nin râvisi olan Zekvân'dır. Zira Abdullah'ın rivâyetlerinde bu yönde bir zabt kusurunun olduğunu yukarıda göstermeye çalışmıştık. Diğer bir deyişle o muhtemelen, Ebû Hureyre'den mevkûf olarak nakledilen bu hadisi, İbn Ömer'e nispet ederek ref' etmiştir. Müslim, bu konuda yukarıdaki hadisi tercih ederken, Buhârî bu hadis yerine Ebû Saîd el-Hudrî tarafından rivâyet edilen şu hadisi tahriç etmiştir:⁷⁶

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي زَيْدُ هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرِ إِلَى الْمُصَلَّى، ثُمَّ أَنْصَرَفَ فَوَعِظَ النَّاسَ، وَأَمَرَهُمْ بِالصَّدَقَةِ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، تَصَدَّقُوا»، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: «وَبِمَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ، أَذْهَبَ لَلْبِ الرَّجُلِ الْحَارِمِ، مِنْ

⁷⁵ Müslim, İman, 132.

⁷⁶ Buhârî, Zekât, 44.

إِخْدَاكُنْ، يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ» ثُمَّ أَنْصَرَفَ، فَلَمَّا صَارَ إِلَى مَنْزِلِهِ، جَاءَتْ زَيْنَبُ، امْرَأَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ، تَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذِهِ زَيْنَبُ، فَقَالَ: «أَيُّ الزَّيَانِبِ؟» فَقِيلَ: امْرَأَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «نَعَمْ، اذْنُوا لَهَا» فَأَذِنَ لَهَا، قَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّكَ أَمَرْتَ الْيَوْمَ بِالصَّدَقَةِ، وَكَانَ عِنْدِي حُلِيٌّ لِي، فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهِ، فَرَعِمَ ابْنُ مَسْعُودٍ: أَنَّهُ وَوَلَدُهُ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَدَّقَ ابْنُ مَسْعُودٍ، زَوْجُكَ وَوَلَدُكَ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ»

Ebû Saîd el-Hudrî'den: Rasûlullah (s) Kurban veya Ramazan Bayramı'nda namazgâha geldi. Sonra insanlara yöneldi ve onlara şöyle diyerek sadaka vermeyi emretti: "Ey insanlar sadaka verin!". Akabinde kadınların yanına vardı ve şöyle dedi: "Ey kadınlar topluluğu sadaka verin! Zira sizleri Cehennem halkının çoğunluğu olarak gördüm." Dediler ki: "Bunun sebebi nedir ey Allah'ın Rasûlü?" O da cevaben "Çok lanet etmenizden ve nankörlüğünüzden dolayı. Ey kadınlar topluluğu! Ben sizin gibi akıllı ve dini eksik olup da, sıkı bir adamın aklını çelen birini görmedim." Sonra Hz. Peygamber oradan ayrıldı ve evine vardı. Eve vardığında İbn Mes'ûd'un karısı Zeynep geldi ve içeri girmek için izin istedi. Denildi ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu Zeynep'tir." Hz. Peygamber "Hangi Zeynep?" diye sordu. Denildi ki: "İbn Mes'ûd'un karısı." O da Zeynep'e "Tamam, ona müsaade edin girsin" demek suretiyle izin verdi. Zeynep şöyle dedi: "Ey Allah'ın Nebî'si! Sen bugün sadaka vermeyi emrettin. O sırada benim yanımda bir kolyem vardı ve onu tasadduk etmek istedim. Ancak İbn Mes'ûd, kendisi ve çocuğunun bunu onlara tasadduk etmeme daha fazla hak sahibi olduklarını iddia etti." Hz. Peygamber cevaben, "İbn Mes'ûd doğru söylemiş, eşin ve çocuğun tasadduk edeceğin malda daha fazla hak sahibidir."

Hadislerin hepsi İyâd b. Abdullah (ö. 100/718) aracılığıyla gelmektedir. Ondan rivâyette ise, hıfzında sorun olduğunu bildiğimiz Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)⁷⁷ kadınların akıllı ve dini ile ilgili kısmı nakletmede Dâvûd b. Kays⁷⁸ ve Abdullah b. Nümeyr'in (ö. 199/814)⁷⁹ karşısında tek kalmıştır. Burada Dâvûd ve İbn Nümeyr rivâyetlerinin hicrî 2. yüzyıl kitaplarında yer aldığını, Zeyd'in rivâyetine ise en erken *Sahih-i Buhârî*'de rastladığımızı belirtmeliyiz.⁸⁰ Ayrıca hadisin ilk râvisi olan Said b. Ebi Meryem'in bir hadisi, farklı iki hadisi birleştirmek

⁷⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, 3: 342.

⁷⁸ İsmail b. Ca'fer, *Hadisu Ali b. Hucr*, 476; Müslim, *Salâtu'l-İydeyn*, 9.

⁷⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 2: 351. Ancak İbn Nümeyr'in rivâyeti munkatıdır.

⁸⁰ Ayrıca diğer Kütüb-i sitte müellifleri ve Ahmed b. Hanbel, Zeyd b. Eslem'in rivâyeti yerine Dâvûd b. Kays'ın rivâyetini tahriç etmişlerdir.

suretiyle müdrec olarak rivâyet ettiği de bilinmektedir.⁸¹ Görünen o ki, hadisin bu râvilerinden birisi Abdullah b. Mes'ûd'a ait olan hadisin (akıl ve dinle ilgili) ikinci kısmını, merfû olan hadisin birinci kısmına eklemiştir.

Aynı hadis Ebû Hureyre'den de şu şekilde de rivâyet edilmektedir:⁸²

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ هُرَيْمُ بْنُ مِسْعَرٍ الْأَزْدِيُّ التَّرْمِذِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَوَعظَهُمْ ثُمَّ قَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ» فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ: «وَلِمَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «لِكثْرَةِ لَعْنَتِكُنَّ، بَعْضِي وَكُفْرِكُنَّ الْعَشِيرَ». قَالَ: «وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أُغْلِبَ لِدَوِي الْأَلْبَابِ، وَدَوِي الرَّأْيِ مِنْكُمْ»، قَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ: «وَمَا نَقَصَانِ دِينَهَا وَعَقْلَهَا، قَالَ: «شَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْكُمْ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ، وَنَقْصَانِ دِينِكُنَّ، الْحَيْضَةُ، تَمُكُّتُ إِحْدَاكُنَّ الثَّلَاثَ وَالْأَرْبَعَ لَا تُصَلِّيَ»

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in insanlara hitap ederek, onlara vaaz verdiğini ve sonrasında şöyle dediğini rivâyet etti: “Ey kadınlar topluluğu sadaka verin! Zira sizler Cehennem halkının çoğunluğu olacaksınız.” Bunun üzerine içlerinden akıllı olan bir kadın “Niçin ey Allah'ın Rasûlü?” diye sordu. Cevaben dedi ki: “Çok lanet etmenizden, yani nimete nankörlük etmenizden.” Dedi ki: “Akıllı ve dini sizin gibi eksik olup da, akıllılara ve görüş sahiplerine galip gelebilen başka kimse görmedim.” Bunun üzerine kadın “Onun dininin ve aklının eksikliği nedir?” diye sordu. O da cevaben “Sizden iki kadının şahadetinin bir adamunkine denk olmasıdır. Dininizin eksikliği ise, hayız olmanız ve sizden birinin üç veya dört gün namaz kılmamasıdır.”

Bu hadisin de rivâyetinin zayıf olduğunu, dolayısıyla aynı şekilde ref' edildiğini düşünmekteyiz. Nitekim râvilerinden birisi olan Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî'nin (ö. 187/803) senedleri zaptta sorunları olduğu⁸³ ve senedi meşhur tarike adapte ettiği (lezime't-tarîk)⁸⁴ bilinmektedir.⁸⁵ Süheyl b. Ebî Sâlih (ö. 138/755) de hıfzında problem

⁸¹ Emir San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, 2: 49-50.

⁸² Tirmizî, İman, 6. Kütüb-i sitte müelliflerinden sadece Tirmizî bu hadisi tahric etmiştir.

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 6: 315.

⁸⁴ Bu kavram için bkz. Muhittin Düzenli, “Bir Tenkit Terimi Olarak “Sülûkü'l-Câdde””, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013): 8.

⁸⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid ve Halid b. Abdurrahman el-Cureysî (Riyad: Metâbiu'l-Humaydî, 2006), 2: 551.

olması gibi sebeplerden dolayı cerh edilmiştir.⁸⁶ Anlaşılan o ki Süheyl veya Derâverdî bu hadisi sonradan ref' ettiler. Kuvvetle muhtemel de Ebû Hureyre'nin hadisinin kaynağı Abdullah b. Mes'ûd'du. Aslında metinde de görüldüğü üzere Tirmizî'nin rivâyetinde aklın noksanlığından bahsedenin kim olduğu belirtilmemekte, sadece "kâle:" şeklinde verilmektedir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettiği Ebû Hureyre hadisi⁸⁷ de râvilerinden Amr b. Ebî Amr sebebiyle illetlidir.⁸⁸

Ebu Saîd el-Hudrî rivâyetinden bu hadisin asıl kaynağının Zeynep ve Abdullah b. Mes'ud olduğunu rahatlıkla görebilmekteyiz. Bunların rivâyetlerinde ise bu ziyade Hz. Peygamber'e atfedilmemektedir.⁸⁹ Bilakis Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyetlerinde bu kendisinin sözü olarak nakledilmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre'nin kaynaklarının Zeynep ve Abdullah b. Mes'ûd olduğunu düşünmekteyiz.⁹¹ İbn Ömer'e nispet edilen rivâyet ise kanaatimizce Ebû Hureyre yerine yanlışlıkla kendisine atfedilmiştir.

Netice itibariyle hadisin Zeynep'in rivâyet ettiği ilk kısmının merfû olarak sahih olduğunu düşünmekteyiz. Kadınların aklının ve dinin ele alındığı ikinci kısmına gelince, 2. asır eserlerinin tamamında bu tefsirin Hz. Peygamber'e değil de İbn Mesud'a atfedilmesi ve diğer rivâyetlerin illetli olması bizim bu tefsirin İbn Mes'ûd'a ait olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

D. Göklerin ve Yerin Yaratılışı

Aynı şekilde, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığı ile ilgili ayetin (A'râf, 7/54) tefsiri⁹² sadedinde rivâyet edilen hadisin de hataen

⁸⁶ Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963), 2: 243-244; Ebû Abdullah Alâuddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâli Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûk el-hadîse, 2001), 6: 150-153.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 449.

⁸⁸ Amr b. Ebî Amr'ın (ö. 144/761) vehimlerinin olduğu ve sağlam bir râvi olmadığı hususunda bkz. Alâuddîn Moğultay, *İkmâl*, 10: 236-238; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8: 72.

⁸⁹ Zeynep'ten gelen asıl rivâyet için bkz. Buhârî, *Zekât*, 48; Müslim, *Zekât*, 45.

⁹⁰ Bkz. Humeydî, *Müsned*, 1: 204; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 168.

⁹¹ Mevkûf bir hadisin başka bir sahâbî vasıtasıyla ref' edilmesi de mümkündür (Bkz. Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi", 236-238).

⁹² Tefsiri için bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 15: 244-245.

Hz. Peygamber'e isnâd edildiği kanaatindeyiz.⁹³ Bu hadis Müslim'in *Sahîh*'inde şu şekilde rivâyet edilmiştir:⁹⁴

حَدَّثَنِي سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ وَهَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَا: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَمِيَّةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الثَّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَتَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ»

Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın (s) kendisinin elini tutarak şöyle dediğini rivâyet etti: “Allah azze ve celle, yeri Cumartesi yaratmıştı; orada dağları Pazar, ağaçları Pazartesi, hoş olmayan şeyleri Salı, nuru Çarşamba günü yaratmıştır. Yerin üzerine hayvanları Perşembe günü yaymıştır. Âdem'i (as) ise Cuma günü ikindiden sonra, yaratılışın en sonunda, Cuma gününün en son saatinde, ikindi ile akşam arasında yaratmıştır.”

Buhârî'ye göre bazıları bu hadisi Hz. Peygamber'e isnâd etse de, Ebû Hureyre'nin bunu Ka'bu'l-Ahbâr'dan rivâyet ettiği yönündeki haber daha doğrudur.⁹⁵ Nitekim söz konusu tefsir muhtasar olarak Ka'bû'l-Ahbâr'a (ö. 32/652) şu şekilde isnâd edilmiştir:

حَدَّثَنَا ابْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: ثنا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ كَعْبٍ قَالَ: «بَدَأَ اللَّهُ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَوْمَ الْأَحَدِ وَالْإِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَاءِ وَالْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ، وَفَرَغَ مِنْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَخَلَقَ آدَمَ فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، قَالَ: فَجَعَلَ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ أَلْفَ سَنَةٍ»

...Ka'bu'l-Ahbâr dedi ki: “Allah Teâlâ gökleri ve yerleri yaratmaya Pazar günü başladı, Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, derken Cuma günü bitirdi. Âdem'i ise Cuma gününün son saati yarattı.” Ayrıca dedi ki: “Her bir günü bin yıl kıldı.”⁹⁶

İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu hadisin sadece Buhârî değil, Ali b. Medîni (ö. 234/848) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi diğer âlimler tarafından

⁹³ Bu hadis daha önce bir çalışmada ele alınmıştır. Bkz. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 578-581.

⁹⁴ Müslim, *Sıfâtü'l-münâfikîn*, 27.

⁹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifü'l-Usmâniyye, 1362/1943), 1: 413-414.

⁹⁶ Bkz. Taberî, *Câmi*, 15: 245. Ayrıca Abdullah b. Selâm'dan (ö. 43/663) da bu konuda daha mufassal bir rivâyet bulunmaktadır (Taberî, *Câmi*, 1: 437). Ebû Hureyre rivâyetinin kaynaklarından birisinin o olabileceğini düşünmekteyiz.

da merfû şekliyle kabul edilmediğini söylemiştir.⁹⁷ Ali b. Medînî, İsmail b. Ümeyye'nin bu hadisi doğrudan Eyyûb b. Halid'ten değil de, İbrahim b. Ebû Yahya (ö. 184/800) vasıtasıyla aldığını belirtmektedir.⁹⁸ İbrahim ise, hadis uyduran metrûk bir râvidir.⁹⁹ Görüldüğü üzere Ka'b kaynaklı olduğu düşünülen Ebû Hureyre'ye ait bir tefsir, daha sonra Hz. Peygamber'e ref'edilmiş görünmektedir.¹⁰⁰

E. Hz. Mûsâ'nın Çıplak Oluşu

Ahzâb sûresi 69. ayetin¹⁰¹ sebep-i nüzûlü olarak zikredilen hususun da, Hz. Peygamber'in (s) değil, Ebû Hureyre'nin bir tefsiri olduğu kanaatindeyiz. Nitekim bu hadis Sahîhayn'da merfû olarak rivâyet edildiği gibi, Müslim'in *Sahîh*'inde aşağıdaki şekilde mevkûf olarak da rivâyet edilmektedir:¹⁰²

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ الْحَدَّاءُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَعِيبٍ قَالَ: أَنْبَأَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: «كَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا حَبِيبًا، قَالَ فَكَانَ لَا يُرَى مُتَجَرِّدًا، قَالَ فَقَالَ: بُنُو إِسْرَائِيلَ: إِنَّهُ أَدْرُ، قَالَ: فَاعْتَسَلَ عِنْدَ مُوَيْبِهِ، فَوَضَعَ تَوْبَهُ عَلَى حَجْرٍ، فَأَنْطَلَقَ الْحَجْرُ يَسْعَى، وَاتَّبَعَهُ بَعْصَاهُ يَضْرِبُهُ: تَوْبِي، حَجْرٌ تَوْبِي، حَجْرٌ حَتَّى وَقَفَ عَلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَنَزَلَتْ بِهَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا» [الأحزاب: 69]

Ebû Hureyre bize şöyle haber verdi: “Mûsâ (as) hayâlî bir adamdı. Dedi ki: Çıplak olarak görünmezdi. İsrailoğulları ise onun husyesinin şiş olduğu için gizlendiğini söylediler. Dedi ki: O, küçük bir suda yıkanırken elbiselerini bir taşın üstüne koymuştu. Akabinde taş koşmaya başladı. Mûsâ da asası ile ona “Elbisem ey taş, elbisem ey taş!” demek suretiyle vurarak onu takip etti. Ta ki İsrailoğullarından ileri gelenlerin önünde duruncaya kadar. Bunun üzerine “Ey iman edenler! Siz Mûsâ'ya eziyet eden

⁹⁷ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsî'l-Arabî, 1988), 1: 32. Ayrıca Aliyyü'l-kârî'nin (ö. 1014/1605) de bu yöndeki görüşü için bkz. Ebû'l-Hasan Nûrüddin Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbârî'l-mevdû'a*, thk. Muhammed es-Sabbağ (Beyrut: Dâru'l-emâne, 1971), 456.

⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 2: 250-251.

⁹⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 137-139.

¹⁰⁰ Ka'b'ın rivâyetlerinin karıştırılması ile ilgili olarak bkz. Hüseyin Akgün, “Giyinik Çıplaklar” Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'b'ü'l-ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi”, *Hikmet Yurdu*, 9/17 (2016): 131.

¹⁰¹ “Ey iman edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Nihayet Allah onu, dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah yanında şerefli idi.”

¹⁰² Müslim, *Fedâil*, 156.

kimseler gibi olmayın. Nihayet Allah onu onların dediklerinden temize çıkarmıştı. O, Allah katında itibarlı bir kimse idi”¹⁰³ ayeti indi.

Ancak bu hadisin sonradan ref’ edildiğini düşündüğümüz iki tariki daha vardır. Bunlardan ilki Hemmâm b. Münebbih’ten (ö. 132/750), ikincisi Ravh b. Ubâde’den (ö. 205/820) gelmektedir.

Hemmâm b. Münebbih’in Rivâyeti

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرِ بْنِ هَمَّامِ بْنِ مُنْبِهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عُرَاءَ، يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ أَدْرُ، فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ، فَوَضَعَ تَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، فَفَرَّ الْحَجَرُ بِتَوْبِهِ، فَخَرَجَ مُوسَى فِي إِثْرِهِ، يَقُولُ: تَوْبِي يَا حَجَرُ، حَتَّى نُنْظُرَ تَوْبَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى مُوسَى، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى مِنْ بَأْسِ، وَأَخَذَ تَوْبَهُ، فَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا» فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «وَاللَّهِ إِنَّهُ لَنَدَبٌ بِالْحَجَرِ، سِنَّةٌ أَوْ سَبْعَةٌ، ضَرْبًا بِالْحَجَرِ»

Ebû Hureyre’den, o da Nebî (s): “İsrailoğulları çıplak olarak yıkanıyorlar, bu sırada birbirlerine bakıyorlardı. Mûsâ (s) ise tek başına yıkanıyordu. Bunun üzerine dediler ki: “Vallahi, Mûsâ’nın bizimle birlikte yıkanmasına ancak onun husyesinin şişik olması engel olmaktadır. Bir seferinde o, yıkanmaya gitmiş ve elbisesini bir taşın üzerine bırakmıştır. Taş ise elbiseleriyle birlikte kaçmıştır. Hz. Mûsâ taşın ardınca gitmiş ve “elbisem ey taş!” demiştir. Ta ki İsrailoğulları onu bu haliyle görmüş ve şöyle demişlerdir: “Vallahi Mûsâ’da bir özür yokmuş.” O da elbisesini almış ve taşı dövmeye başlamıştır.” Ebû Hureyre dedi ki: “Vallahi o, taşın üzerinde (Mûsâ’nın vuruşundan) altı veya yedi darbe izi kalmıştır.”

Görüldüğü üzere hadis bu şekilde Hemmâm b. Münebbih’ten merfû olarak rivâyet edilmektedir. Ancak onun bu rivâyetinin râvilerden biri tarafından ref’ edilmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim Ali b. Medîni, Hemmâm b. Münebbih’in *Sahîfesi*’nde, Ebû Hureyre’nin meşhur altı talebesinin hadislerine benzemeyen bazı rivâyetlerin var olduğuna işaret etmek suretiyle, muhtemelen bazı haberlerin problemliliğini kastetmektedir.¹⁰⁴ Nitekim Ahmed b. Hanbel’in onun eseri hususunda, “Hemmâm’ın *Sahîfesi*’ndeki bazı rivâyetler, hadisler arasında bulunmamaktadır” dediği nakledilmektedir.¹⁰⁵ Diğer bir deyişle Ahmed,

¹⁰³ Ahzâb, 33/69.

¹⁰⁴ Sinan Erdim, “Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 135.

¹⁰⁵ Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980), 30: 300. Ma'mer'in

bu rivâyetlerin garîb olduğunu söylemektedir. Bütün bunlar Hemmâm'dan nakledilen bazı hadislerin hataen ref' edilerek rivâyet edildiği kuşkusunu uyandırmaktadır.¹⁰⁶ Aynı şekilde Hz. Mûsâ ile ilgili bu hadiste de kuvvetle muhtemel bir ref' durumu söz konusudur.

Ravh b. Ubâde'nin Rivâyeti

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عَبْدِ عَادَةَ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ وَمُحَمَّدٍ وَخَلَّاسٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيِيًّا سَتِيْرًا، لَا يَرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءَ مِنْهُ، فَأَذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالُوا: مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّسْتَرُ، إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بَجَلْدِهِ: إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أَدْرَةٌ: وَإِمَّا آفَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَهُ مِمَّا قَالُوا لِمُوسَى، فَخَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ، فَوَضَعَ تِيَابِهِ عَلَى الْحَجَرِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ إِلَى تِيَابِهِ لِيَأْخُذَهَا، وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا بَنُوَيْهِ، فَأَخَذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ، فَجَعَلَ يَقُولُ: تَوْبِي حَجْرٌ، تَوْبِي حَجْرٌ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَرَأَوْهُ عُرْيَانًا أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ، وَأَبْرَاهُ مِمَّا يَقُولُونَ، وَقَامَ الْحَجْرُ، فَأَخَذَ تَوْبِيَهُ قَلْبِسَهُ، وَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا بَعْصَاهُ، فَوَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ لَلْنَدْبَا مِنْ أَثَرِ ضَرْبِهِ، ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى قَبْرَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا»

Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın (s) şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Muhakkak ki Mûsâ çok hayâlî ve sıkı örtünen birisiydi. Hayâsından dolayı bedeninden hiçbir şey görünmezdi. İsrailoğullarından bazıları bundan dolayı ona “Mûsâ bu kadar sıkı örtünmeyi ancak cildindeki bir ayıptan dolayı yapmaktadır: Onda ya baras denilen deri hastalığı yahut husyelerin şişmesi yahut da bir afet vardır.” demek suretiyle eziyet ediyorlardı. Allah da onların Mûsâ için söyledikleri kusurlardan beri olduğunu ortaya çıkarmak istedi. Mûsâ bir gün yalnız başına yıkanmak için soyundu, elbiselerini bir taş üzerine koydu, sonra yıkandı. Yıkanması bitince elbisesine yöneldi. Ancak bu sırada taş, elbisesiyle birlikte yuvarlanıp gitti. Mûsâ da esasını alıp taşı yakalamaya gitti ve “Ey taş, elbisemi; ey taş, elbisemi!” diyerek koşmaya başladı. Nihayet İsrâiloğullarının ileri gelenlerinin yanına kadar vardı. Bu suretle onlar Mûsâ'yı çıplak olarak ve Allah'ın yarattığı en güzel surette gördüler. Böylece Allah Mûsâ'yı onların demekte olduklarından beri kıldı. Taş orada durdu, Mûsâ elbisesini alıp giydi. Akabinde Mûsâ asasıyla taşı dövmeye başladı. Vallahi o taşa onun vurduğu üç, dört veya beş darbe

Hemmâm'dan rivâyet ettiği hadisler arasında bazı garîb rivâyetlerin bulunduğu hususunda bkz. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Müntehâb min İleli'l-Hallâl*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvedillah (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1998), 118.

¹⁰⁶ Hemmâm'ın rivâyetlerinde ref' örnekleri için bkz. Erdim, “Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri”, 102-107, 227- 331.

izi kalmıştır. İşte bu eza Allah'ın şu kavliyle ilgilidir: "Ey iman edenler! Siz Mûsâ'ya eziyet eden kimseler gibi olmayın. Nihayet Allah onu onların dediklerinden temize çıkarmıştı. O, Allah katında itibarlı bir kimse idi."

Ravh b. Ubâde'nin bu rivâyetinde dikkat çeken en önemli husus, yukarıdaki Hemmâm tarikinde Ebû Hureyre'nin sözü olarak nakledilen hadisin son kısmının burada Hz. Peygamber'in sözü gibi rivâyet edilmesidir. Ravh sika bir râvi olmakla birlikte,¹⁰⁷ zabtında bazı sorunlar olduğundan olsa gerek, Abdurrahman b. Mehdi vd. bazı münekkitler tarafından tenkit edilmiştir.¹⁰⁸ Nitekim Ukaylî de hadisleri sahifelerden aldığını belirtmek üzere onun "varrâk" olarak nitelendiğini söylemektedir.¹⁰⁹ Rical kitapları dışında kendi yaptığımız araştırma onun diğer bazı hadisleri de ref' ettiğini göstermektedir. Mesela Dârekutnî (ö. 385/995), bir hadisi Ravh'ın Şu'be b. el-Hâccâc (ö. 160/776) aracılığıyla merfû olarak rivâyet ettiğini, hâlbuki Şu'be'nin Gunder (ö. 193/809) vd. birçok öğrencisinin bunu kendisinden mevkûf olarak rivâyet ettiklerini belirtmekte ve daha doğru olanın bu olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Nitekim onun aynı şekilde Ebû Hureyre'den Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddi delmeleriyle ilgili rivâyet ettiği bir hadisi¹¹¹ ref'ine İbn Kesîr işaret etmektedir: "Bu hadisin isnâdı güçlüdür. Lâkin ref'inde bir münkerlik vardır. Zira ayetin zahiri, seddin yapısının muhkemliğinden, güçlü olmasından ve sıklığından dolayı onların sedde çıkamayacaklarına ve onu delemeyeceklerine hükmetmektedir. Ancak bu, Ka'bü'l-Ahbâr'dan da rivâyet edilmiştir... Belki de Ebû Hureyre bu rivâyeti Ka'b'tan almıştır. Zira onun, Ka'b'la çokça oturmuşluğu ve konuşmuşluğu vardır. Dolayısıyla bu hadisi de Ebû Hureyre'ye o rivâyet etmiş olabilir. Sonrasında ise, ondan bunu rivâyet eden bazı râviler söz konusu haberin merfû olduğunu zannetmiş ve ref' etmişlerdir."¹¹²

Nitekim Ravh'ın hadisi aldığı Avf'ın (ö. 143/760) diğer bir râvisi olan Hammâd b. Üsâme (ö. 201/821) bu hadisi mevkûf olarak rivâyet

¹⁰⁷ Nesâî (ö. 303/916) onun hakkında "leyse bi kavî" demektedir (Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 9: 406).

¹⁰⁸ Zehebi, *Siyer*, 9: 404-406.

¹⁰⁹ Ukaylî, *Duafâ*, 2: 59.

¹¹⁰ Dârekutnî, *İlel*, 3: 132.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 369.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5: 197-198.

etmektedir.¹¹³ Dolayısıyla Ravh'ın bu rivâyette de diğer birçok rivâyette olduğu gibi hataya düştüğü açıktır.¹¹⁴

Bu hadis diğer sahâbî olan İbn Abbâs'a da isnâd edilmektedir.¹¹⁵ Ancak yaygın olan daha çok Ebû Hureyre rivâyetleridir. Ayrıca hadis Hasan el-Basrî (ö. 110/729) ve Katâde'ye (ö. 117/735) nispet edilse de,¹¹⁶ bu hadisi Katâde'nin Hasan'dan,¹¹⁷ Hasan'ın ise Ebû Hureyre'den almış olduğunu düşünmekteyiz. Zira Hasan bu hadisi Ebû Hureyre'den aldığını diğer bir rivâyette beyan etmektedir.¹¹⁸

Bütün bunlar bize bu tefsirin aslının da İsrâiliyat kaynaklı olarak Ebû Hureyre'den nakledildiğini göstermektedir.

F. Baldır Hadisi

Kalem sûresi 42. ayetteki “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ” ifadesi, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edilen açıklamaya göre “Allah'ın baldırının görüleceği gün” şeklinde tefsir edilmektedir. Abdürrezzâk (ö. 211/827) bu tefsiri ondan şu şekilde nakletmektedir:¹¹⁹

عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ عَنْ أَبِي صَادِقٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} [القلم: 42] قَالَ: «عَنْ سَاقِهِ يَعْنِي سَاقَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»

İbn Mes'ûd'un, Allahü Teâlâ'nın “yevme yükşefü an sâkin” ayeti hakkında şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “Baldır, yani (Allah) tebâreke ve teâlânın baldırı”.

Daha sonra bu tefsir Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle şu şekilde ref' edilmiştir:¹²⁰

حَدَّثَنَا أَنَسُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «يُكْشَفُ رِئْبًا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، فَيَبْقَى كُلُّ مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ، فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاجِدًا»

Ebû Saîd el-Hudrî'den (ra), Nebî (s) şöyle derken işittim: “Rabbimiz baldırını gösterir, bunun üzerine bütün mümin ve mümineler

¹¹³ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 6: 335.

¹¹⁴ Ref ettiği hadisler için bkz. Dârekutnî, *İlel*, 5: 316, 327, 7: 246-247, 14: 446. Vehimleri için bkz. Dârekutnî, *İlel*, 4: 392, 7: 66, 13: 167.

¹¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 6: 335.

¹¹⁶ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3: 53.

¹¹⁷ Onun bu hadisi Hasan'dan rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 44.

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7: 116.

¹¹⁹ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3: 335.

¹²⁰ Buhârî, *Tefsîr*, 334.

secde ederler. Ancak, dünyada iken gösteriş olsun ve desinler diye secde edenler o gün secde edemeyeceklerdir. Secde etmeye çalışacaklar fakat sırtları düz bir tabaka haline gelecektir (secdeye eğilemeyeceklerdir).”

Söz konusu tefsir, sonraları rü’yet polemiği çerçevesinde rü’yete delil olarak, Abdullah b. Mes’ûd’dan da ref’ edilmiştir.¹²¹ Keza İbn Mende (ö. 395/1005) ve Beyhakî gibi birçok âlime göre bu hadis, Rü’yetullah’a iman için bir delildir.¹²² Görüldüğü üzere yukarıdaki mugayyebat-ı hamse hadisi gibi bu da maalesef mezhebî polemiklerin konusu olmuş bir hadistir ve hadisin ref’inde bunun önemli bir rolü olduğunu düşünmekteyiz.

Hâlbuki “ *يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ* ” ayetini, İbn Abbâs “sıkıntılı ve şiddetli gün”,¹²³ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) “büyük işin”,¹²⁴ Katâde “şiddetli işin”¹²⁵ ortaya çıktığı gün gibi yakın şekillerde yorumlamışlar, bu ayetle ilgili Hz. Peygamber’den gelen yukarıdaki rivâyeti ya duymamışlar, ya da dikkate almamışlardır. Kanaatimizce bu ayetin doğru tefsiri, İbn Abbâs vd. bu şekildeki tefsiridir ve “Allah’ın baldırının görüldüğü gün” şeklindeki tefsirin Hz. Peygamber’e isnâdı hatalıdır.

G. Müminin İyiliği İçin 1000 Kere 1000 Sevap Yazılması

Nisa sûresi 40. ayetin tefsiri için de yukarıdakilere benzer bir durum söz konusu olmuştur. Ebû Hureyre’nin ayetteki “ *يضاعفها* = kat kat artırır” ifadesini aşağıdaki şekilde tefsir ettiği rivâyet olunur:¹²⁶

نا مَعْمَرٌ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ أَبِي عَيَّاشٍ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ قَالَ: جِئْتُ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فَقُلْتُ: بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَقُولُ: «إِنَّ الْحَسَنَةَ تُضَاعَفُ أَلْفَ أَلْفِ ضِعْفٍ؟» فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «لَمْ أَقُلْ ذَلِكَ، لَمْ تَحْفَظُوا» وَلَكِنْ قُلْتُ: «تُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ أَلْفِي أَلْفِ ضِعْفٍ»

Ebû'l-Âliye (ö. 90/708): Ebû Hureyre’nin yanına gittim ve ona şöyle dedim: “Senin şöyle dediğin bana ulaştı: “Yapılan iyilikler bir milyona

¹²¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Rü'yetullah*, thk. İbrahim Muhammed el-Alî (Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 1991), 124.

¹²² Ebû Abdullah Muhammed b. İshak İbn Mende, *el-Îmân*, thk. Ali Muhammed Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 2: 784-803; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Îtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadis*, thk. Ahmed Isâm el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1981), 129.

¹²³ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004), 2: 105.

¹²⁴ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3: 334.

¹²⁵ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3: 335.

¹²⁶ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 1: 456. Krş. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 127.

katlanır". Ebû Hureyre ise ona cevaben şunları söylemiştir: "Ben böyle söylemedim, ancak "iyilikler iki milyona kadar katlanır" dedim."

Hadis ilk defa Abdürrezzâk tarafından, daha sonra İbn Ebî Şeybe tarafından mevkûf olarak rivâyet edilirken, ilk defa Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Hureyre üzerinden Hz. Peygamber'e ref' edilmiştir.¹²⁷

Bütün tarikleri zayıf olan bu hadisin¹²⁸ Ali b. Zeyd veya bir başkası tarafından ref' edildiği görülmektedir.¹²⁹

Muhtemelen "zekât vermeyenlerin mallarının yılan olması",¹³⁰ "Nüzûl-i İsa",¹³¹ "Hârut ile Mârut'un imtihanı",¹³² "Kurban'a konu olan kişinin Hz. İshak olduğu"¹³³ gibi rivâyetlerde de sahâbenin tefsirlerinin

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 442-443.

¹²⁸ Nâsiruddin el-Elbânî (ö. 1999) bu ve diğer tariklerinin de zayıf olduğunu belirtmektedir (Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe vel'mevdûa ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1992), 8: 443-445). Şuayb Arnaût (ö. 2016) da hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğunu belirtmektedir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 328 (dipnot 1).

¹²⁹ Bûsirî (ö. 840) senedlerin medârının Ali b. Zeyd olduğunu belirtip onun zayıf olduğunu söylemektedir (Ebû'l-Abbas Şihabuddin el-Bûsirî, *İthâfü'l-hıyereti'l-mehera bi-zevâ'idi'l-mesânidi'l-aşere*, thk. Dâru'l-mişkât lil-bahsi'l-ilmî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1999), 7: 391).

¹³⁰ Âli İmrân Sûresi 180. ayetindeki "سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة" = "...Cimrilik ettikleri şey, kıyamet günü boyunlarına dolanacak..." ayetini İbn Mes'ûd'un tefsiri ile ilgili mevkûf rivâyetler vardır (Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 1: 425; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 428. Ancak Sünen-i Tirmizî'de merfû olarak rivâyet edilmektedir (Tirmizî, *Tefsir*, 4. Öte yandan aynı hadis Ebû Hureyre'den de mevkûf olarak rivâyet edilmektedir (Muvatta', *Zekât*, 887. Ayrıca bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 201-203. Krş. Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2016): 70.

¹³¹ Buhârî, *Enbiya*, 48. Ebû Hureyre'den merfû olarak rivâyet edilen ve Nisâ, 4/159 ile ilişkilendirilen bu tefsir, kendisinden mevkûf olarak da rivâyet edilmiştir (Ma'mer, *el-Câmi*, 11: 401; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7: 494). Nitekim Ebû Hureyre'den hadisi mevkûf olarak rivâyet eden İbn Sîrîn, "Bu hadisi sadece Ebû Hureyre'den biliyorum." demektedir (Ebû Abdullah Nuaym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbü'l-fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü't-tevhîd, 1992), 2: 570).

¹³² Bakara suresinin 30. ayetinin tefsiri ile ilgili Abdullah b. Ömer aracılığıyla gelen merfû bir rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10: 317. Rivâyeti Abdullah b. Ömer'in Ka'b'tan aldığı Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde açıkça verilmektedir (Taberî, *Câmi*, 2: 429). Ayrıca rivâyetin tenkidi için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1: 353-354.

¹³³ Saffât sûresi 107. Ayetin tefsiri ile ilgili rivâyetlerdir. Kanaatimizce bu da merfûlaşmış, İsrâiliyat kökenli sahâbe tefsirlerindedir. Bkz. Ali Kuzudişli, *İsrâiliyatın*

merfûlaşması söz konusu olmuştur. Keza Hemmâm b. Münebbih tarafından rivâyet edilen “Hızır” hadisi¹³⁴ ve “Hitta” hadislerinin¹³⁵ de ilgili ayetlerin tefsirleri olarak sahâbeden veya tabiinden ref’ edilmiş olabilecekleri savunulmuştur.

Sonuç

Hadislerin rivâyetinde ref’ problemi bağlamında en önemli hususlardan birisinin sahâbenin yaptığı tefsirlerin Hz. Peygamber’e (s) isnâd edilmesi meselesi olduğunu düşünmekteyiz. Yukarıda bazı örneklerden yola çıkarak söz konusu hususu ortaya koymaya çalıştık. Örneklerimizde görüldüğü üzere, günümüzde anlamı problemlili olduğu düşünülen bazı tefsirlerin aslında Hz. Peygamber’e ait olmadığı, bunların sahâbeye ait olduğu yönünde güçlü deliller bulunmaktadır. Sahâbenin tefsirlerinin kaynağının ise, genelde naslardan çıkarımlar veya İsrâiliyat olduğunu söyleyebiliriz.

Tefsirdeki ref’ olgusunun, umumiyetle sahâbe sonrası neslin gerek şifâhî, gerekse yazılı zabt hatalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir problem olduğu sonucuna vardık. Bazen mezhebî tartışmaların da bunda rolü olduğunu gördük. Ayrıca aynı hadisin hem merfû, hem de mevkûf rivâyeti söz konusuysa, bunların çoğunlukla aslının mevkûf olup, sonradan ref’ edildikleri kanaatine ulaştık. Ancak bu, sahâbe fetvaları ve tefsirlerinin bir kısmının kaynağının Hz. Peygamber olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Hadisin ref’ edilip edilmediğinin tespiti hususuna gelince, bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte, biz bu hususta her hadisin, genellemelere gidilmeden, ayrı, ayrı değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Araştırmamız sırasında daha önce hadisleri ref’ ettiğine dikkat çekilen râvilerin yanı sıra, bu yönde cerh edilmemiş isimler de tespit ettik. Bu da bize ricâl ve ile eserlerinde hadisleri ref’ ettiği bilinen râviler dışında diğer bazı râvilerin bulunduğunu, dolayısıyla bunların tespit edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu çalışmamız esnasında, Ebû Zur’a

Hadise Girişi (Ankara: Serüven Kitabevi, 2015), 162-165. Krş. İbn Kesîr, *Bidâye*, 1: 366-367.

¹³⁴ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 303; Erdim, “Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri”, 239-240.

¹³⁵ Erul, *Hadislerin Dili*, 296-297; Erdim, “Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri”, 267-268.

el-Kûfî, Abdullah b. Dînâr, Ali b. Zeyd, Hişâm b. Hassân, Cerîr b. Hâzım el-Basrî ve Ravh b. Ubâde'nin bazı hadisleri zabt hataları sonucunda ref' ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla genel olarak sika olan bu râvilerin rivâyet ettikleri hadislerde diğer râvilerin rivâyetlerine ref' yönünden bir muhalefet varsa eğer, söz konusu hadisler kabul edilmemelidir diye düşünmekteyiz.

Öte yandan ref' probleminin hadislerin şifâhî rivâyeti esnasında olabileceği gibi, yazılı nüshalardan rivâyetlerinde de bu problemin yaşanabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim Hemmâm'ın *Sahîfe*'si aktarılırken böyle bir sorunun olduğu daha önce yapılan bazı çalışmalarda ortaya konulmaya çalışılmıştır.

O halde, sika râvilerin bu zabt hatasıyla muallel olduğunu da göz önünde bulundurarak, aynı hadisin hem ref', hem vakfî söz konusuysa, bunların ref'ine mutlaka temkinle yaklaşmak gerekmektedir. Bu durumda, hadislerin merfûluğu veya mevkûfluğu yönündeki delilleri ve karineleri dikkate alınarak, manevi yönden munkatı olan veya senedinde ızdırab bulunan diğer hadislerin de, çalışmamızda olduğu gibi yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahman el-Mervezî. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahman el-Mervezî. *Müsnedü'l-imâm Abdullah b. Mübârek*. thk. Subhî el-Bedrî Sâmerrâî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1987.
- Abdürrezzâk Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsiru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve Heysem Abdülğafûr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Akgün, Hüseyin. ""Giyinik Çıplaklar"" Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'b'ü'l-ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi". *Hikmet Yurdu*, 9/17 (2016): 117-143.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûrüddin Ali b. Sultan. *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevdû'a*. thk. Muhammed es-Sabbağ. Beyrut: Dâru'l-emâne, 1971.

- Ateş, Abdurrahman. "Hz. İbrahim'e İsnat Edilen "Üç Yalan"". *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18 (2004): 75-88.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Ateş, Ali Osman. "Hz. İbrahim'le İlgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994): 207-228.
- Bayraktutar, Muammer. *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfûz Kavramı ve Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *el-Esmâ ve's-sıfât*. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs*. thk. Ahmed Isâm el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1981.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifi'l-Usmaniyye, 1362/1943.
- Bûsirî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *İthâfü'l-hıyereti'l-mehera bi-zevâ'idil-mesânidi'l-aşere*. thk. Dâru'l-mişkât lil-bahsi'l-ilmî. 9 cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.
- Çakın, Kamil. "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar*, 1/1 (1998): 5-30.
- Çap, Sabri. "Hadis İlminde Merfû-Mevkûf İlişkisi". Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fı'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah. 15 cilt, Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Rü'yetullah*. thk. İbrahim Muhammed el-Alî. Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 1991.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM, 2009.
- Düzenli, Muhittin. "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013): 1-23.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli. 7 cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-asriyye, 2009.
- Ebû Saîd Esed b. Mûsâ el-Emevî. *Zühd*. thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî. Dımaşk: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmî, 1993.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *el-Hutab ve'l-mevâiz*. thk. Ramazan Abdü't-tevvâb, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ty.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe vel'mevdûa ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Dâru'l-meârif, 1992.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail. *Tavdihu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Erdim, Sinan. *Hemmâm b. Münebbih ve Rivâyetlerinin Değeri*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Erten, Mevlüt. "Tefsirde Sahabenin Öznelliği". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2016): 57-90.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili -İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Erul, Bünyamin. "Tasarrufâtü'r-ruvâti fî mutûni'l-merviyyât", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2001): 173-212.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebü'l-ilmîyye, ty.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. 2 cilt. Dımaşk: Dâru's-sekâ, 1996.
- İbn Abdülhakem el-Mısırî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1995.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 9 cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-ilmîyye, 1997.

- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbü'l-ilel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid ve Halid b. Abdurrahman el-Cureysî. 7 cilt. Riyad: Metâbiu'l-Humaydî, 2006.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn. *Tefsîru Kur'ân'il-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Selâme. 8 cilt, Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Muhammed el-Makdisî. *el-Müntehâb min İleli'l-Hallâl*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvedillah. Riyâd: Dâru'r-râye, 1998.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak. *el-İmân*. thk. Ali Muhammed Nâsır el-Fakîhî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Tahmân, Ebû Saîd İbrahim el-Herevî. *Meşîhatu İbn Tahmân*. thk. Muhammed Tahir Malik. Dımaşk: Mecmeu'l-lugati'l-arabiyye, 1983.
- İsmail b. Ca'fer, Ebû İshak el-Medenî. *Hadîsu Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmail b. Ca'fer el-Medenî*. thk. Ömer b. Refûd b. es-Sefeyânî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1998.
- Karacabey, Salih. "Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/6 (1994): 83-102.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuzudişli, Ali. *İsrailiyatın Hadise Girişi*. Ankara: Serüven Kitabevi, 2015.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Medenî. *el-Muvatta'*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. 8 cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân el-Neheyân, 2004.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Medenî. *el-Muvatta': Rivâyetu Ebî Mus'ab ez-Zührî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî. *el-Câmî*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 cilt. (10. ve 11. cildi). Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhimul-Kur'an*, çev. Heyet, 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 35 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâuddîn. *İkmâli Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed. 12 cilt. Kahire: el-Fârûk el-hadîse, 2001.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-Türâs, 2002.
- Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-hadîse, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt, Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955-1956.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah el-Mervezî. *Kitâbü'l-fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü't-tevhîd, 1992.
- Özel, Recep Orhan. *Kur'an Dili ve Üslubu*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/2 (2004): 17-54.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer Ebû Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-Türâsi'l-arabî, 1999.
- Rebî' b. Habîb Ebû Amr el-Ezdî. *el-Câmiu's-sahîh (el-Müsned)*. thk. Muhammed İdrîs. Beyrut: Dâru'l-hikme, 1995.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Söзlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: OTTO, 2015.

- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Müsnedü'ş-Şamiyyîn*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Kahire: Dâru hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbaki ve İbrahim Atve Ivaz. 5 cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer. *Duaî'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-ilmîyye, 1984.
- Uzun, Nihat. "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı". *KTU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2015): 7-39.
- Yahyâ b. Sellâm et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an hakâik gavâmidî't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1987.

**HALVETİLİK HAKKINDA ÖNEMLİ BİR TÜRKÇE ESER:
MUSLİHİDDİN GİRNATEVÎ'NİN
İSTİVÂ-YI TARÎK-İ MUHAMMEDİYYE FÎ SİLSİLETİ'L-
'ALEVİYYE'Sİ**

Gönderim Tarihi: 30.04.2017

Kabul Tarihi: 30.05.2017

Mücahit KAÇAR*

Öz

Anadolu'da ilk defa Amasya'da ortaya çıkan Halvetilik, Türk insanına en fazla etki eden tarikatlardan biridir. Her sınıf ve zümreden insana hitabeden bu tarikat tasavvuf tarihinde birçok kola ayrılmasından dolayı "tarikat fabrikası" olarak nitelendirilmiştir. Yine tarihte Osmanlı Padişahlarının yarıdan fazlasının bu tarikata mensup olduğuna dair rivayetler, ayrıca yapılan incelemelerde tekke sayısı bakımından diğer tarikatlardan hemen her zaman fazla olması konunun önemini artırmaktadır. Halvetilik birçok araştırmaya konu edilmiş, çeşitli yönlerden incelenmiştir. Fakat bu tarikatın âdâb ve ritüelleri tam olarak ortaya konmuş değildir.

Bu çalışmada, Halvetiliğin âdâb ve ritüellerinden bahseden kaynak bir eser olan *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti 'Aleviyye* tanıtılacaktır. 17. yüzyılda yaşamış olan Muslihiddîn el-Arabî et-Tâ'î el-Endülüsî el-Gırnatevî tarafından kaleme alınan bu eser, Halvetilik âdâbından derli toplu olarak bahseden önemli bir kaynaktır. Çalışmamızda, Halvetiliğin Türk kültüründeki yerine ve konuyla ilgili bilimsel çalışmalara işaret edildikten sonra söz konusu eserin muhtevasına ayrıntılı olarak değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Halvetilik, âdâb, ritüel, Muslihiddîn, Gırnatevî.

**An Important Turkish Manuscript Related to Khalwatiyya :
İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye of Muslihiddîn
Gırnatevî**

Abstract

Khalwatiyya, first emerged in Anatolia in Amasya, is one of the religion order of turkey and have the greatest impact on people. Khalwatiyya is divided into

* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Associate Professor, Amasya University, Faculty of Sciences and Arts, Department of Turkish Language and Literature. Amasya/Turkey (mukac80@gmail.com).

several branches, so it is called religion orders factory. According to researches, the lodges of this order have always been much more than others. Khalwatiyya, has been the subject of much study and research but the rules of this order has not been fully revealed.

In this work, a reference to the rules and rituals of Khalwatiyya will be introduced in detail. *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti 'Aleviyye* is an important source, referring to the Khalwatiyya, which were obtained by Muslihiddîn al-Arabi al-Ta'i al-Andalusi al-Ghronathi who lived in the 17th century. In our work, the content of the work will be discussed in detail after the mention the place of Khalwatiyya in Turkish culture and the scientific studies on the subject.

Keywords: Khalwatiyya, rules, ritual, Muslihiddîn, Ghronathi.

Giriş

“Günahtan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamında bir tasavvuf terimi” olan halvet (Uludağ, 1997) kelimesine dayanan Halvetilik, Ömer el-Halveti'ye (ö. 800/1398) nisbet edilmekte olup İslam dünyasının en yaygın tarikatı olarak kabul edilmektedir (Uludağ, 1997). Bu tarikatın ortaya çıkışı, silsilesi ve Anadolu'ya yayılışı hakkında birçok çalışma mevcuttur. Fakat bizim çalışmamızın temel konusu Halvetiliğin silsilesi ile âdâb ve ritüelleri hakkında kaleme alınmış kaynak bir eseri ayrıntılı olarak tanıtmak olduğundan, aşağıda konuyla ilgili kaynaklardan (Aşkar, 1999; Serin, 1984; Uludağ, 1997; Budak, 2014) derlenmiş olan temel bilgilerin verilmesiyle yetinilecektir. Bu temel bilgilerin alındığı kaynaklara metin içinde ayrıca işaret edilmeyecek, fakat çalışmamızda ayrıca değineceğimiz hususlar için kullandığımız kaynaklar belirtilecektir.

Ebu Abdullah Sirâcettin Ömer b. Ekmelettin Lahci Halvetî tarafından kurulan bu tarikatın Halvetilik adını almasının sebebi şeyhinin “Halvetî” olarak anılmasıdır ki bunun da arka planında kendisinin sık sık uzlete çekilerek çok fazla ibadet ve zikirde bulunmasıdır. Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî olsa da tarikatı yayıp büyüten Yahyâ-yı Şirvânî (ö. 870/1466) olmuştur. Bu nedenle de kendisi Halvetilikte “Pîr-i Sâni” olarak tanınır. Halvetî tarikatını yeniden yapılandırıp yaydığı için Halvetiliğin kollarının hepsinin başında onun ismi bulunur. Yetiştirdiği halifeler tarikatı İslam dünyasının pek çok yerinde tanıtarak yaymışlardır. Onlar sayesinde Halvetilik Anadolu,

İran, Azerbaycan, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Balkanlar gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Halvetiliği Anadolu'ya ilk kez getiren kişi, Pîr İlyas el-Amâsî'dir. Amasyalı meşhur bir âlim olan bu zât, Ankara savaşıdan sonra Timur tarafından Şirvan'a gönderilerek kendisine orada kadılık ve müderrislik görevleri verilmiştir. Bir müddet sonra burada Yahyâ-yı Şirvânî'nin de şeyhi olan Sadrettin Hıyavî'ye intisap ederek onun müritleri arasına girmiştir. Anadolu'da Halveti tarikatı adına kurulan ilk tekke Pîr İlyas'ın Amasya'daki Gümüşlüoğlu Tekkesidir. Fakat Halvetî tarikatının Anadolu da geniş kitlelere ulaşmasını sağlayanlar yine de Yahyâ Şirvânî'nin halifeleridir.

Halvetilik II. Bayezid devrinde Cemâliyye kolunun kurucusu Cemâl Halvetî sayesinde İstanbul'da yayılmış, İstanbul'daki ilk Halvetî tekkesi olan Koca Mustafa Paşa Âsitânesi (Sümbül Efendi Dergâhı) tarikatın gerek İstanbul'da gelişmesinde gerekse Balkanlar'a taşınmasında önemli görevler üstlenmiştir.

Halvetilik, Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Ruşeni, ö. 822/1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî ö. 899/1494). Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddîn, ö. 909/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddîn Sivasî, ö. 1005/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış ve bu kollardan da çeşitli şubeler meydana gelmiştir. Bu tarikat tasavvuf tarihinde birçok kola ayrılmasından dolayı "tarikat fabrikası" diye nitelendirilmiştir.

Halvetilik birçok araştırmaya konu edilmiş, çeşitli yönlerden incelenmiştir. Örneğin yakın zamanda Eskişehir ve Bakü'de aynı anda ortak bir Halvetilik Sempozyumu düzenlenmiş, sempozyumda 60 bilim insanı konuyla ilgili bildiri sunmuşlardır (Söylemez ve İçli, 2013). Fakat sempozyumda satır aralarında değinmek dışında doğrudan Halvetiliğin âdâb ve ritüellerinden bahseden bir bildiri sunulmamıştır. Konuyla ilgili diğer bilimsel çalışmalarda da Halvetiliğin başka meseleleri ve Halvetî ileri gelenlerinin eserleri ele alınmıştır. Makale konumuzla ilgili derli toplu tek çalışma Mustafa Tatçı'nın Halvetiliğin Şa'bâniyye kolunun âdâbını ele alan 2013 yılında yayımladığı çalışmasıdır. Bunun dışında konuyla doğrudan ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple aşağıda ayrıntılı olarak tanıtacağımız *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye*, Halvetiliğin âdâbı konusunda yazılmış Türkçe bir eser olması bakımından önem arz etmektedir.

İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye

1- Yazarı

Halvetiliğın silsilesi ile âdâb ve ritüelleri hakkında kaleme alınmış kaynak bir eser olan *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye*, Muslihiddîn el-Gırnatevî tarafından kaleme alınmıştır. Yazar kendisinin tam ismini eserin 57b sayfasında “Bu abd-i kâsî a’nî Muslihiddîn el-Arabî et-Tâ’î el-Endülüsî el-Gırnatevî” şeklinde vermektedir. Eserin yazarı hakkında tarafımızca yapılan kaynak taramasında herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Ancak Süyûtî’nin Hz. Peygamber ‘in mucizelerine dair rivayetleri bir araya getirdiği hacimli eseri olan *el-Hasâisü'l-Kübrâ*’nın (Yavuz, 1997) Süleymâniye Kütüphanesi Nuruosmaniye 799 numarada kayıtlı bir tercümesi de yine Muslihiddîn Gırnatevî adına kayıtlıdır. Bu eseri incelediğimizde, mütercimın kendisini bu eserdeki gibi “Muslihiddîn el-Arabî et-Tâ’î el-Endülüsî el-Gırnatevî [1b]” şeklinde tanıttığını görmekteyiz. Her iki eserde de yazarın kendisini bu künyeye tanıtmaması ve iki eserde de yazarın şeyhi olarak Abdulmecîd Sivasî’yi anması bu iki eserin de aynı kişi tarafından yazıldığını göstermektedir. Bahsi geçen bu ikinci eserinin ismini “*Kitabu'l-Fusûl Fî Tercemeti Hasâisi'r-Resûl*” koyan yazar, eserinde Sultân Ahmed’i övmekte ve bu eseri Hicrî 1023 senesinin Muharrem ayının başında (Şubat 1614) yazdığını ifade etmektedir.

Çalışmamıza konu edindiğimiz *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye*’nin bir yerinde yazar, şeyhi Abdulmecid Sivasî’nin H. 1049/1639 tarihinde öldüğünü belirttiğine göre yazarın en azından bu tarihten sonra öldüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda elimizdeki birinci eserini 1614 yılında yazan Muslihiddîn Gırnatevî’nin -o tarihlerde en azından 25-30 yaşında olması gerektiğini düşünürsek- 16. yüzyılın sonunda (muhtemelen 1585 ve sonrasında) doğduğunu; ikinci eserini de 1639’dan sonraki bir tarihte -ilk eserinden en az 25 yıl sonra yazdığına göre -17. yüzyılın ilk yarısının sonlarında (1650?) öldüğünü tahmin edebiliriz. Muslihiddîn Gırnatevî hakkında, elimizde bundan başka bilgi bulunmamaktadır.

2- Eserin Nüshası

Eserin bilinen tek nüshası, Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde 1220/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Halîl b. İbrâhîm isimli biri tarafından H. 1060 Zilhicce’sinde/Kasım-Aralık 1650 istinsah edilmiştir. 58 varaktan oluşan eser, nesih hattıyla kaleme alınmış olup her sayfasında 13 satır

yer almaktadır. Eserin 1b-31b sayfaları kırmızı renkli mürekkeple çerçeve içine alınmıştır.

3- Eserin Muhtevası

İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye, Halvetilik hakkında bilinmesi gerekenleri bir araya getiren derli toplu bir eser görünümündedir. Muslihiddîn el-Gırnatevî, böyle bir eseri yazma amacını eserin sonunda (57b-58a sayfalarında) yer alan sebep-i te'lîf başlığında dile getirmektedir. Buna göre Muslihiddîn el-Gırnatevî bir gün rüyasında Hazret-i Ali'nin elinde nurlu bir top görür. Hazret-i Ali'den birçok tazarru ve niyazla bu topu istemesi üzerine kendisine nurlu top ihsân edilir. Eline aldığı topun üzerinde "istivâ-yı tarîk" yazıldığını görür. Uykudan uyanınca bu rüyanın manasının nasıl ortaya çıkacağını düşünmeye başlar. Birkaç gün sonra, birisi kendisinden Halvetiyyenin temel esaslarını ve viridlerini muhtasar bir şekilde anlatan bir risale yazmasını rica eder. Kendisi de böyle bir eser kaleme alır ve bunun gördüğü rüya üzerine ortaya çıktığını düşünerek eserine *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye* ismini verdiğini söyler. Sebeb-i te'lîfin ilgili kısmı şöyledir:

Sebeb-i Te'lîf-i risâle oldur bir gice tarîk-i Hakkun rehberi ismi dinilmez bu kullarına iltifât idüp lutf itdiler. Ve tarîk serdârı ve ilm-i ledünnî serveri ya'nî hazret-i Alî kerremallâhu vechehû ve radyallâhu te'âlâ anhu bu bendelerine himmet idüp gördüm ki elinde bir altun top-ı pür-nûr elden ele tutup atar. Bu abd-i kâsî a'nî Muslihiddîn el-Arabî et-Tâ'î el-Endülüsi el-Gırnatevî ve tazarru' idüp diledüm niçe nâz u istiğnâdan sonra ihsân idüp bu kullarına inâyet itdiler. Elüme alup gördüm ki üzerinde İstivâ-yı Târîk diyü yazılmış. Cân-ile kabûl idüp içinde münderic olan inâyât zuhûrına muntazır oldum. Birkaç gündün sonra bir tâlib-i hak -tebelleğehullâhu kâsiyete'l-emed ve asamehu bi-nâsiyeti'l-ebed- bu abd-i kemterden bir muhtasar üslûb üzere tarîk-i Halvetiyye tarîki ne üzere binâ ve nice evrâd üzere muktedâ oldılar bir mezc-i müfîd ve bir pusla-i sedîd olsa ki andan şaşmayam. Pes bu fakîr-i ilallâhi'l-vedûd ol tâlibe maksûd için kalem elüme alınca şu risâle-i ûlâ geldi ve hazret-i Alî buyurduğı hâtıra geldi. Ol ecden ötüri İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti 'Aleviyye diyü ad virildi [57b-58a].

1b sayfasından başlayan eserin baş tarafında kırmızı renkli mürekkeple yazılmış "*Hâzâ Kitâbu İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye Fî Silsileti'l-'Aleviyye*" ibaresi yer almaktadır. Eser Cenâb-ı Hakk'ın ve Hazret-i Muhammed'in övüldüğü dokuz satırlık Arapça bir girişle

başlamaktadır. Daha sonra yazar “*Eyyuhe’l-âşık ve ey râh-ı râhat-i cinânîye şevîk! Bilgil ki ...*” şeklinde doğrudan bir giriş yaparak, Halvetilik yoluna giren kimsenin yerine getirmesi gereken birçok şart olduğunu ve bu yolun büyük şeyhlerinin uygulamalarını taklit edip onlara benzemeye çalışarak Allâh’ın bu kullarına verdiği güzelliklere nail olunabileceğini belirtir.

“Eyyuhe’l-âşık ve ey râh-ı râhat-i cinânîye şevîk! Bilgil ki tâife-i Halvetiyye ve sâlikân-ı katâr-ı silsile-i Aleviyyenin şerâiyet-i kesîresi ve evrâd-ı me’sûresi ve meşakkat-i mâ-lâ-yuhsası olup sünnet-i meşâyih üzere her işde öykünüp ve âdâb-ı şerîflerin pîşe idinmek lâzımdur. Tâ ki cümle evrâd u ezkâr ve teveccüh ü efkâr min füyûzâtı Samedânî ve cezebât-ı Rahmânî anlara teşebbüh itmekle hâsıl ve anlara olan inâyete nâil olavuz [2a]”

Bu bölümde, tarikata girecek kişinin öncelikle şeriat dairesindeki uygulamalarda problemi olmaması gerektiğini vurgulayan yazarın tavrı, “şeriat, tarikat, hakikat” şeklinde sıralanan tasavvufî anlayışa uygundur. Ayrıca yazar, kişinin ehl-i sünnet vel cemâat inancına sahip olması ve hangi mezhepteysse o mezhebin imamını ciddi şekilde taklit etmesi gerektiğini vurgularken, başka hak mezheplerin imamlarının uygulamalarının da taklit edilebileceğini ifade eder:

Evvelâ sâlik-i tarîk-i hak olan kimesneye gerekdür ki ehl-i sünnet ve cemâ’at i’tikâdı üzere ola. Kankı mezheb üzere ise ol mezheb üzere olup imam-ı mukalledi eger Ebû Hanîfe eger gayri cidd-i tâm üzere ola. Bu dahi câ’iz fülân imâm mezhebinde dimeye hemîn kendine lâzım göre [2a].

Bu cümlelerden sonra tarikata giren kişinin şeyhine mutlak şekilde teslim olması gereği üzerinde duran yazar, tasavvufî anlayışta çok vurgulanan “ölü kimsenin cenaze yıkayıcısına teslim olması gibi şeyhe teslim olmak” anlayışını dile getirerek şeyhe sonsuz güven ve teslimiyet duyulması, hatta şeyhin “kendini yüksek yerden at” demesi karşısında bile tereddüt edilmeyecek şekilde şeyhe bağlanılmasını söyler..

Dahi şöyle niyet ide kim tarîk-i meşâyihde cân[ı ve]nefsi ve mâlı ve rûhu ve kalbi ve akli cümle ihlâsla teslîm idüp şöyle meyyit gassâl elinde nice ki bir hareketi yok ise öylece bir vechle irâdet ve bir hareket zuhûr itmeye. Farazâ niyetin şöyle muhkem ide kim eger bana şeyh teklîf iderse fülân yüksek yerden kendüni at atarım diyüp muhâlefet itmeye. Bundan sonra tarîk-i meşâyihde ne güne bana teklîfât-ı şâkka ve ibâdât-ı müte’addide var ise cümlesin şevk-i azîm ve cerâ’at-i cesîm ile azîmet-i kalb idüp ölmek vardur dönme yokdur diye. [2b]

Şeyhine bu şekilde bağlanan müridin şeyhin verdiği viridler ve söylediği ibadetleri yerine getirmek suretiyle artık manevi mertebeleri

aşmaya hazır olduğunu ifade eden yazar, bu mertebeye gelen kişinin dışının şeriatle içinin de tarikatle temizleneceğini söylerken aynı zamanda müridin artık Kur'an'ın yaşayan hâline dönüşmeye yani insan-ı kâmil olma yolculuğuna çıkmaya hazır olduğunu da belirterek bu kişiye tarikat âdâbının arz edilebileceğini belirtir:

Öyle olıcak vücûd-ı insânı Kur'ân'a muvâfık u mutâbık olıcak الانسانوالقرآنثومان¹ mâ-sadakasına karîb ve sefine-i necâta râkîb ve nefsi-i emmâreye gâlib ve tarîka râgîb u tâlib olduğın göricek gerekdür ki mürid-i hak olan kişiye cümle âdâb-ı tarîk arz olma [2b].

Bu bölümden sonra Halvetilik âdâbı hakkında geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Aşağıda bu açıklamaların her biri kendi içinde maddeler halinde ele alınarak özetlenecektir.

Nefsini hesâba çekmek: Halvetilik yoluna giren kişinin dikkat etmesi gereken ilk husus insanların mallarını ve ırzlarını gözetmesi ve kendisinde hiç kimsenin hakkının kalmamasına gayret etmesidir. Mürit, kıyamet gününde kendisinden hesap alınmadan evvel kendisi kendi nefisini her gün hesaba çekmelidir:

Evvelâ tarîk-i hakka sâlik olan kimesneye lâzımdur ki cemî' hukûk-ı nâsı mâlen ve ırzen gözedüp kendü de alâ kadri't-tâka sa'y idüp mümkin olduğu mertebe hiç kimsenin bir habbesin ve bir zerresin komayup حاسبواقبلانتحاسبوا² mücebince kendü nefisinden muhâsebe ala ve her ne gûne kusûr bilür ise eger muâmelât ve eger ibâdât husûsunda zecr idüp istikâmete döndüre. Ve dinilen üzere şer'-i şerîfün ahkâmını hoş görüp fi'len ve i'tikâden mukîm ola [3b].

Nefis mücadelesi: Muslihiddîn Gırnatevî, nefisle mücadelenin nasıl olması gerektiğini de ayrı bir bölümde anlatmaktadır. Bu bölüme nefisle mücadeleyi düşmanla savaşmaya benzettiği bir örnekle başlamaktadır. Hazret-i Peygamberin Tebük Savaşı dönüşünde söylediği rivayet edilen "Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz" şeklindeki meşhur hadisinden hareketle bir benzetme yapılmaktadır. Buna göre bir savaşçı nasıl ki her an düşmanını gözlüyor ve onun saldırılarına karşı uyanık davranıyorsa mürit de nefisini düşman bilmeli ve çok büyük bir dikkatle nefsin ve şeytanın her türlü vesvese ve kötülüğüne karşı savaşmalıdır:

¹ İnsan ve Kur'an ikizdir.

² Hesaba çekilmeden evvel kendinizi hesaba çekin.

Ve dahi gerekdür ki çü tevhîde mübâşeret eyleye şol şahs misâli gibidür ki yağlı tuman giyüp nefis ü şeytânı güreş meydânına okuyup el kakar. Ma'lûmdur ki öyle da'vâ iden karşısına hasm mukarrerdür. Yâ derd-mend insân ne eylesün iki hasm ile ki ikisi bile ol mertebelerinde kendüye görünmezler. Öyle dikkat-i azîm ve sa'y-i mukîm ve isti'mâl-i âlât-ı cenge müdâvîm olup cerâ'at-i cesîm ile ikdâm ve kendüye şöyle himmet ü i'tikâd eyleye kim bu kârı tamâm idüp cümle düşmâna gâlib olup ne kuttâ'-ı tarîk ve ne vâdiyy-i amûk ve ne gayri mevâni' ü tavârik eger cibâl ü beriyeye-i nefis-i hasîse ve eger evsele-i şeytânîyye eger lusûs-ı iblisiyye hiç birisi bana mâni' olamaz. Elbette Ka'be-i zât hac iderüm önüme geleni öldürürüm diye. Ve ümîdi havfına gâlib ola. Çünkü gazâ-yı asgarda ola gelmişdür meselâ yarın cenk olsa gerekdür. Giceden er kalkup ceng yarağın görüp mehîb olurlar [3b-4a].

Nefisle mücadeleyi gazâ-yı ekber olarak niteleyen yazar, Halvetilikte gece ibadetlerinin nasıl yapılması gerektiği konusunda da açıklamalarda bulunur. Buna göre mürit, gece yarısından sonra kalkıp abdest almalı ve eğer vitir namazı kılmamışsa vitirle birlikte toplam 15 rekat gece namazı kılmalıdır. Kendisinde bunu yapacak güç bulamıyorsa vitirle beraber en az 9 rekat namaz kılmalıdır. Namazdan sonra başını secdeye koyarak gözyaşları ve yakarışlarla kırk bir kere “Senden başka İlâh yoktur. Sen Sübhan’sın (herşeyden münezzehsin). Muhakkak ki ben, zalimlerden oldum.” âyetini okumalıdır. Sabah namazı vakti girene kadar bu şekilde ağlayarak nefsinin kusurlarından ve vaktinin boşa geçirmekten dolayı tövbe istiğfar etmelidir. Bunları da Allâh’ın kendisini bağışlayacağını umarak yapmalıdır. Yoksa ümitsizliğe düşüp “acaba Allâh beni affeder mi” düşüncesine kapılmak yanlıştır; bu fikirten kurtulmak gerekir.

Ve dahi bu gazâ-yı ekberde gâzî olayım diyen kimesneye lâzımdur ki giceden iki bahş ki gide kalkup abdest alup namâz kıla. Eger vitir kılmamış ise teheccüd ile vitri on beş rek'at idüp kıla. Eger bir mikdâr za'f üzere olur ise ma'a'l-vitr tokuz kılup andan aşığa revâ görülmeye. Ve namâzdan fâriğ olduktan sonra başın secdeye koyup gözinden yaş ve tazarru birle kırk bir kerre ³ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ diye sâcid olduğu halde okıya. Ve tekellüf idüp ağlaya. Hattâ sabâh namâzı olunca tazarru ve istiğfâr idüp ağlaya. Nefsün kemlüğünü ve zamân-ı sâbıkda eylediği nâ-ma'kûlât ve eyyâm-ı azîzin hevâya sarf itdüğünü tefekkür idüp nâdim ola. Ve Cenâb-ı İzzetün ziyâde lutf u keremi

³ “Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum” Enbiyâ, 21/87.

varlığın dahi zikr idüp kendüye mağfiret ideceğini yakînen bilüp ümîd gâlib ola. Egerçi gâh zühd vera' gâlib olup havf ziyâde olur ama bana mağfiret ider mi itmez mi mertebesine varmaya. Öyle olsa fikri fâsid olur. İsti'âze vü istiğfâr ve berk-i tevhîd idüp ol fikri kendüden izâle eyleye [4b-5a].

Zikr-i Settâr: Halvetiliğin diğer tarikatlerden ayrılan önemli bir özelliği, kendilerine has olan Zikr-i Settâr'dır. Zikr-i Settâr'ı Yahyâ-yı Şirvânî'nin tertip ettiği rivayet edilmektedir (Rıhtım, 2011: 28). Muslihiddîn Gırnatevî de eserinde bu zikre özel bir yer ayırmaktadır. Eserinde zikr-i Settâr'ın Seyyid Yahyâ'ya ait olduğunu ve bunun gibi etkili bir zikrin ne İslâm'da ne de başka dinlerde bir benzerinin olmadığını vurgulayan Gırnatevî, zikr-i Settârın okunma usulünden ve değerinden bahsetmektedir.

*Çünkü vakt-i seher ola eger şeyhün kurbunda ise kalkup fakr ile halkaya girüp zikirde bile buluna. Ve çün namâzı kılalar ve du'âlar ideler ba'de cümlesi yerli yerine oturup içlerinden bir ikisi edeb birle bülend âvâzile Seyyid Yahyâ viridin okıyalar. Bâkîsi âdâb birle müstemi' olalar. Ve ol vird-i şerîf bir virddür ki eger bu dînde ve sâ'ir dînde misli yokdur. Evvelâ hazret-i Resûl sallallâhu te'âlâ aleyhi ve selem buyurduğı üzere ki Hak Te'âlâ için toksan tokuz esmâ-i şerîfe vardur. Her kim ol esmâ' saysa cennete dâhil ola. Zâhir budur ki ednâ mertebe buna meşgûl olmakdur. Ve a'lâ mertebe oldur ki merâtib-i tevhîdi kat' idüp çünkü tecellî-i zât ola. Cemî' esmâ vü sıfât böyledür. Bu mertebe ekmel-i kümmelîndür. *و علم آدم اسماء كلها* mertebeleridür. Hak te'âlâ cümlemize müyesser idivire âmîn. İmdi bu vird-i şerîf ile beşâret olduğundan gayri bir mertebesi dahi budur ki Fıkh-ı Ekberde i'tikâd-ı fâsidleri hilâfına ve ol hâlden bu cânibe dönmek için edille vardur. Farzı ma'nisini bilene kifâyet ider ve ma'nisin anlamayana yakîndür ki iştigâl sebebi ile nûrî kalbine sinüp gayri i'tikâddan dahi mahfûz ola. İmdi bu vird-i şerîfe iki ni'met vardur. Celb-i nef' ve def'-i zarr [5a-6a].*

Muslihiddîn Gırnatevî, eserin 6a-10a sayfaları arasında zikr-i Settâr'ın tam metnini vermektedir. Bu zikrin baş taraflarından alınmış kısım aşağıda sunulmuştur:

Ve ol vird-i şerîfe budur ki zikr olunur: Ya Settâru Ya Settâr Ya Azîzü Ya Gaffâr Ya Celîlü Ya Cebbâr ve ya mukallibe'l-kulubi ve'l-ebşâr ve ya müdebbire'l-leyli ve'n-nehâr hallisnâ min azâbi'l-kabri ve'l-katî'atu ve'n-nâr İlâhî üstür uyûbenâ vağfir zünûbenâ ve tahhir kulûbenâ ve nevvir kubûrenâ ve'srah lenâ sudûrena ve keffir annâ seyvi'âtinâ ve teveffenâ mea'l-ebrâr Sübhâneke mâ abednâke hakka ibâdetike Ya Ma'bûd Sübhâneke mâ arafnâke hakka ma'rifetike Ya Ma'rûf Sübhâneke mâ zekernâke hakka zikriye Ya Mezkrû

Sübhâneke ma şekernâke hakka şükrike Ya Meşkûr Fadlen minallâhi ve rahmeten şükran minellâhi ve ni'meten li'llâhi'l hamdü vel minnetü Elhamdülillâhi ala't – tâ'ati ve't-tevfiki Ve nestağfirullâhe'l-azîme min külli zenbin eznebnâhu amden ve sehven ve hatâen ve nisyânen ve noksânen ve taksîren. Allâhümme leke'l-hamdü hamden yüvâfi niameke ve yükâfi mezâdeke nahmedüke bi-cemî' mehâmidikekullehâ. Mâ alimnâ minhâ ve mâ lem na'lem ve neşkuruke alâ cemî' niامية kullihâ mâ alimnâ minhâ ve mâ lem na'lem ve alâ külli hâlin ya muhavvile'l-hâli havvil hâlenâ ilâ ahseni'l-hâl. Allâhümme a'didnâ li külli hevlin lâ ilâhe illallâhu ve li külli ni'metin elhamdülillâh ve li külli rahâin eş-şükru lillâh ve li külli bed'in bismillâh ve li külli u'cubetin sübhânallâh ve li külli zenbin estağfirullâh ve li külli musîbetin innâ lillâh ve li külli dâkin hasbiyallâh ve li külli kazâin ve kaderin tevekkeltü alellâh ve li külli tâatin ve ma'siyetin lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh ve li külli cebbârin anîd ve şeytânin merîd neûzu billâh ve li külli hemmin ve gammin mâşâallah len yağlibellâhe şey'ün ve hüve gâlibün ala külli şey'in hasbiyallâhu ve kefâ semiällâhu li men de'â la gâyete lehü fi'l-âhirati ve'l-ulâ lâilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdu yuhyî ve yümît ve hüve hayyün lâyemût ebeden dâimen sameden bâkıyen bi-yedihi'l-hayr ve hüve alâ külli şey'in kadîr ve ileyhil masîr. La uhsî senâen aleyke ente kemâ esneyte alâ nefsike azze câruke ve celle senâuke ve la ilâhe gayruk.

Silsile-i Meşâyih-i Halvetiyye: Eserin 10a-13a arasındaki sayfalarında Halvetiyyenin silsilesi manzum olarak verilmiştir. Bu manzum silsilenin sonlarında silsileyi yazan kişi, Abdulmecîd Sivâsî'den bahsederken kendisinin de ondan feyz aldığını hatta bu şeyhten aldığı nûra göndermede bulunmak üzere mahlas olarak Nûrî'yi aldığını söylemektedir:

Nûrî oldı halâsa bâ'is-i tâm

Mahlas oldı ana bu Nûrî nâm

Muslihiddîn Gırnatevî'nin eserinde yer alan bu silsile-nâmenin kendisine ait olup olmadığı şüphesiyle kaynaklara baktığımızda, bu silsile-nâmenin Abdulmecîd Sivâsî'nin yeğeni olup kendisinden aldığı icâzetle İstanbuldaki Mehmet Ağa tekkesine şeyh olan ve ölümüne kadar geçen 28 yıl boyunca burada şeyhlik yapan Abdulehad Nûrî'ye (Baz, 2004) ait olma ihtimâli bulunan manzum bir silsile-nâme olduğunu gördük. Bu silsile-nâme Süleymâniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi Bölümü'nde 172/6 numaralı eserin 87a-91b sayfaları arasında bulunmaktadır. Şeyhlerin her birinin birer beyitle sunulduğu bu

Halvetilik Hakkında Önemli Bir Türkçe Eser: Muslihiddîn Gırnatevî'nin İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye'si | 65
manzum silsilede, tarikatta önemli bir yeri olan şeyhler ise birden fazla beyitte zikredilmişlerdir.

Eserde Tarikatın silsilesi Hz. Ali'den başlatılarak bu manzum silsile-nâmenin yazarı olan Abdülehad Nûrî'ye kadar getirilmiştir. Halvetilik Yahyâ Şîrvânî'den sonra Habîb-i Karamânî, Ahmediyye, Şemsiyye ve Cemâliyye isimleriyle anılan dört ana kola ayrılmış, bu kollara bağlı her biri ayrı bir isim altında yayılan diğer şubelerle birlikte kollarin kırk civarında olduğu tespit edilmiştir (Budak, 2014). Şemsiyye Kolu da Şemseddîn Ahmed tarafından kurulmuş olup sonradan Şemsiyye tarikatı, Şemseddîn Sivasî'den sonra Abdulmecîd Sivâsî ve Abdülehad Nuri döneminde Sivasîyye adıyla anılmaya başlanmıştır (Aksoy, 2010: 524).

Eserde verilen silsile şu şekildedir: Hz. Ali, Hasan el-Basri, Habib el-A'cemi, Davud et-Tai, Ma'ruf el-Kerhi, Seriyü's-Sakatî, Cüneyd-i Mecbûrî (Bağdâdî), Mimşâd Dineverî, Şeyh Muhammed, Kâdî Vahyüddîn, Kutbeddîn Ebherî, Rükneddîn Necâşî, Şehâbeddîn Tebrîzî, Zâhid Geylânî, Şeyh MuhammedHalveti, Ömer Halveti, Ahî Mirim, Şeyh İzzeddîn, Şeyh Sadreddîn Hıyamî, Seyyid Yahyâ Şîrvânî, Şeyh Muhammed Erzincânî, Abdulmecîd Şîrvânî, Şemseddîn Sivâsî, Abdülehad Nûrî.

Nûrî'nin, bağlı bulunduğu tarikatının silsilesini sunarken şeyhlerin her birini birer cümleyle ve bazen sadece isimleriyle anarken bazı şeyhleri ayrıntılı olarak ele aldığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Seyyid Yahyâ Şîrvânî'dir. Nûrî, Halvetiliğin yayılmasını sağlayan bu büyük şeyh için şu takdîrîkâr ve övücü ifadeleri yazmıştır:

*Seyyid-i sâlikân olup Yahyâ
İtdi resm-i tarîki [ol] ihyâ*

*Halvetiler tarîkin ol sultân
Zâhir itdi bi-hattihî Şîrvân*

*Rûşenâ Rûma andan irmişdür
Niçe a'mâ anunla görmüşdür*

*İmdi Yûsuf çü mısır-ı irfâna
Oldı kâyim-makâm ol sultâna*

*Hizmetinde çü yandı hemçün mûm
Dilleri rûşen itdi ol mahdûm [11b]*

Nûrî'nin hakkında detaylı bilgi verdiği diğer kişiler de kendi şeyhi olan Abdulmecîd Sivâsî'nin şeyhleri olan Abdulmecîd Şîrvânî ve Şemseddîn Sivâsî'dir. Elimizdeki bilgilere göre Abdulmecîd Şîrvânî 963/1555 yılında Tokat'a gelmiş ve Şemseddîn Sivâsî de kendisine intisap ederek halifesi olmuştur (Aksoy, 2005: 5). Şemseddîn Sivâsî'nin de halifesi Abdulmecîd Sivâsî olmuş, o da kendi yeğeni Şeyh Abdülehad Nûrî'yi yetiştirmiştir. Bu hususlar elimizdeki eserde şöyle anlatılmaktadır:

*Nüh sad altmış üç olup a'dâd
Hicret-i Mustafâ'dan ey hem-zâd*

*Kodî Şîrvân ilin o pür-himmet
Basdı Rûm'a kadem zehî minnet*

*Bahr-i tevhîde ol idi gavvâs
.....⁴ çıkardı hâs*

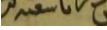
*Ma'rifet sâhilinde çü Sebbâh
Mevhîbinden sunardı her dem râh*

*Zâhir u bâtm anda cem' idi
Bu nedür belki cem'a cem' idi*

*Reh-nümâ oldu niçe rindâna
Siyemâ Şems-i dîn-i irfâna*

*Vâsıl itdi anı çün lâhûta
Girü irşâdı çekdi nâsûta*

[12a] *Zulmet-i Rûmı kaldırup ol şâh
Zâhir itdi fe-semme vechullâh⁵*

⁴ Metinde  şeklinde yazılmıştır.

⁵ Bu ifade Bakara Sûresi'nin "Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla

.....

*Uydı ol şâha Şeyh Sivâsî
Kalmadı dilde zerrece pası*

*Buldı andan rızâ-yı Hak nûrın
Yakdı pervâne-veş kamu varın*

*Şemse irdi kamer gibi o nûr
Oldı âlemde gün gibi meşhûr*

*Müstevî oldı zâta çün âhir
Anda göründi bâtın u zâhir*

*Buldı buldurdı aşkı uşşâka
Bildirdürdi Hakkı âfâka*

*Nice nâkısları idüp tekâmîl
Aldı andan safâyı bu kalîl*

*Ya'nî Abdülehad ki Nûrîdür
Yüzi kara vü özi kurıdur*

Bu beyitlerden sonra, şeyhi Abdulmecîd Sivâsî'ye duyduğu minneti dile getiren Nûrî, ismini saydığı şeyhlerin hürmetine Allâh'tan bağışlanma diler. Bu manzum silsile-nâmenin sondan bir önceki beytinde Adulmecîd Sivâsî'nin ölüm tarihi belirtilir ve son beyitte de Allah'a hamd u senâ ve Hz. Peygambere salavat getirilerek âl ü ashâbına dua edilir.

*Sene bin kırk dokuz olunca hemân
Oldı hazret-ile o nûr-ı pîrân*

*Hakka hamd ü resûle ola selâm
Al ü ashâbı bula dârü's-selâm*

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir nokta da, Nûrî'nin kaleme aldığı bu manzum silsile-nâmenin Muslihiddîn Gırnatevî'nin eserindeki

bilendir." meâlindeki 115. ayetinde geçmekte olup "Allah'ın yüzü işte oradadır" anlamındadır.

metninin, yukarıda belirttiğimiz Süleymaniye nüshasındaki metinden daha sağlam ve tutarlı olmasıdır. Zira Süleymaniye nüshasındaki metinde müstensih, beyitler arasına başlıklar koymuş ve birçok yerde yanlış başlıklar atarak hangi beyitlerin hangi şeyhi anlattığı meselesini karmaşık hale getirmiştir.

Zikr-i Hafî ve Zikr-i Celî meselesi: Eserde değinilen önemli konulardan biri de tarikatlar arasındaki ayırt edici farklardan biri olan zikr-i hafî ve zikr-i celî yani gizli ve açıktan zikretme meselesidir. Bilindiği üzere Hazret-i Peygamber, Mekke'den Medine'ye hicret esnasında saklandıkları mağarada Hz. Ebubekir'in kulağına kalbî zikri üç defa telkin etmiştir. Başka bir zaman da Hz. Ali'nin isteği üzerine ona açıktan üç kere *Lâ ilâhe illallâh* zikrini çektirmiştir. Bu yüzden de tarikatlar zamanla bu iki olaya dayanarak, silsileleri Hz. Ebubekir'e ulaşanlar ve gizli zikri esas alanlar, yani Bekrî tarikatlar; silsileleri Hz. Ali'ye ulaşmış, açıktan zikri esas alanlar, Alevî tarikatlar şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu anlamda Halvetiyye tarikatı, Alevî tarikatlar kategorisine girmektedir (Aşkar, 1999: 554). Bu makalede incelediğimiz eserin "*İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye*" şeklinde olan ismindeki "*Aleviyye*" kelimesi bu hususa işaret etmektedir.

Muslihiddîn Gırnatevî eserin bir yerinde (15b) okuyucuya hitap ederek "*zikri cehrî olmakdan ihfâ olmak yegdür. Allâh te'âla cemî hafîyyâtı bilür, ne lâzımdur hay hûy itmek*" şeklindeki bir düşüncenin akla gelmesinin yanlış olduğunu belirterek bunun büyük bir vesvese olduğunu söyler. Zikr-i hafînin/gizli zikrin Nakşîbendilik gibi Hz. Ebûbekir'e dayanan zühdî tarikatlarda var olduğunu belirten Gırnatevî Hz. Ali'ye dayanan Halvetilikteki zikr-i celînin/açıktan zikrin özelliklerini ve amacını şöyle belirtir:

İhfâ ashâbı gayri tâyifedür. Anlara Nakşîbendî dirler, Ebîbekir hazretlerine muntehîdürler. Bu tarîk tarîk-i aşkdur, âteş işidür. Sür'atle iş biter. Zühd yolu uzakdur geç olur. Kande olur ki bir âdem kırk yıl fenâ tahsîl edince sabr ide. İbâdet ü riyâzet aşksız hele. Hülâsa-i kelâm her ne vech ile olursa zikr-i cehrîye men' ider yokdur. Öyle vesvese seni zikrullâhdan alı komasun. Ve eger dersen ki ihfâ zikri Allâh te'âla işidür ne lâzım ki cehr ile ideyüz. Cehrile zikirden murâd halka ve Hâlîka işitdürmek degildür. Sağır nefsün işidüp dahı cemî' kuvâ-yı nefsâniyye işidüp uyandırmakdur.[15b-16a]

Bu izahtan sonra cehrî zikrin nasıl yapılacağı hakkında kısa bir bilgi verilir.

Halvet ve Oruç Tutma: Eserin 16b-19a sayfaları arasında ise Muslihiddîn Gırnatevî, Halvetilikteki oruç tutma ve halvete girme meselesine değinir. Buna göre Halvetilikte her şeyden önce Perşembe ve pazartesi günleri oruç tutulmalıdır. Fakat nefsi ıslah etmek adına, herhangi bir yerde kendisine yemek teklif edilirse de kabalık edip oruçluyum dememeli, teklifi kabul etmeli, bu orucun da kazasını tutmalıdır. Bu tür tekliflerle de sık karşılaşmamak için, oruçluyken insanlarla pek görüşmemek yani uzlette olmak gerekir. Ayrıca oruçluyken dili gıybetten ve kulağı gıybet dinlemekten alıkoymalı, bütün azalarına da oruç tutturmalıdır.

Nefs-i gûlı bende için oruç tutmak gerekir. Oruç şöyle gerekdür ki bir yerde yemek teklif olup oruçluyum bir gızet idüp ben oruçluyum demekden anlar ile yiyüp kazâ eyleye. Lâkin müürde lâzımdur ki oruçlı olduğı günü kâdir olduğı kadar uzlet üzere olup halka karışmaya tâ ki oruç sahîh ola. Ve dili gıybetden sâlim ve kula[ğ]ı işitmekden asîm ola [17a].

Halvetilikte önemli bir sünnet olarak uyulan i'tikâf hakkında da ayrıntılı bilgiler veren müellif, Hazret-i Peygamberin bu sünneti terk etmediğini, yapamadığı sene için sonraki sene 10 gün fazladan i'tikâfta kaldığını belirterek Halvetî müritlerinin de bu sünnete uymakta istekli olmalarının gereğini belirterek, i'tikâfa giren kişinin neler yapması gerektiğini izah eder [17b-18a].

Halvetilikte, tarikata isim olacak kadar önemli bir yeri olan halvete de değinen yazar, halvetin süresinin kırk, yedi ve üç gün olduğunu belirtir. Önemli olanın sayılar değil, elde edilecek netice olduğunu vurgulayan Gırnatevî, bu işin aşk işi olduğunun ve her şeye rağmen halveti kırk güne ulaştırmaya gayret etmenin önemli olduğunun altını bir kez daha çizer: *Ve halvet hakikatde kırk gün veya yedi gün veya üç gündür. İhlâs ehli olıcak ihvân üç gün kırk gün berâberdür. Âteş işidür, te'sîri kavîdür. Ammâ kırk gün halvet itmege itmân gerek [18a].*

Şeyhe Mutlak İtâat Gereği: Muslihiddîn Gırnatevî'nin üzerinde önemle durduğu bir mesele de bu eserin baş tarafında da değindiğı şeyh-mürîd ilişkisidir. Tarikatta kılavuzsuz giden kişinin netice elde edemeyeceğini belirten Gırnatevî, Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır'ın Kur'an'da da bahsi geçen meşhur meseline işâret ederek şeyhe mutlak itâati ve şeyhi sorgulamamanın önemini vurgular. 19a-23a sayfaları arasındaki bu bölümde mürîdin şeyhe nasıl saygı göstermesi ve aldığı eğitimin faydalı olması için nasıl davranması gerektiğı anlatılmaktadır.

Rüyâ bahsi: Eserin 23a-25b sayfaları arasında tarikatlarda önemli bir yeri olan ve müridlerin eğitimlerine devam etmelerinde katkısı olduğu düşünülen rüyâ meselesi ele alınmaktadır. Bu bölümde müridin, gördüğü rüyâyı şeyhe tabir ettirme âdâbı ve müridin gördüğü her şeyi manevî eğitiminin tamamlanması açısından hayırlara yorması gerektiğinden bahsedilir.

Sâlik her ne görse hayr-ı mahz imiş hemîn öyle bilüp ol i'tikâd üzere ola. Şeyh her nece ki ta'bîr iderse cân-ile kabûl ide. Kendü akl u ilmîne i'timâd itmeyüp ta'bîr şöyle gerek idi dimeye. Ve cümle benüm düşüm ta'bîr eyle dimeye. Şeyh ta'bîr itmezse vakt olur ki şeyh itmediği bir hikmet vardır ki ta'bîr itmeyüp bir fâtihâ ile geçer gider. Yahud budur ki ta'bîr itmmeden bir hayr vardır. Şeyh bilür sen bilmezsin. Hâsıl-ı kelâm bu ki vâkıanı söyleyüp ve duâsını alasın [25a].

Riyâzet: Eserde üzerinde önemle durulan konulardan birisi de riyâzet meselesidir. Eserin 25b-29a sayfaları arasında bulunan bu bölümde, öncelikle *"mütekaddimîn kuddise sırruhum dervîşlerine itdürdükleri riyâzet bu zamânda kâbil degildir [25b]"* diyerek eskilerin uyguladıkları ağır riyâzetlerin zamane insanlarına uygulanamayacağını belirten Gırnatevî, Muhyiddîn İbni Arabî gibi zatların riyâzetlerinden bahseder. İbni Arabî'nin *"Biz yeni tâlib iken bir nice tâlib ile kırk gün mikdârı taâm yimedük, gıdâmız Kur'ân okumak idi [26a]"* şeklindeki sözlerini aktaran Gırnatevî, *"Bu mertebe zamânedede yokdur, ihtiyâr ider azdur [26a]"* diyerek kendi zamanlarında müritlere orta riyâzetin tavsiye edildiğini söyler. Orta riyâzetin de nefsin yavaş yavaş yemek yemekten uzaklaştırılması, yani nefsi az yemeğe alıştırmak olarak tarif eden Gırnatevî, bu bölümün geri kalanında nefsi yavaş yavaş riyâzete alıştırmaya usullerinden bahseder. Ardından da riyâzete alışmak için Allâh'ın inâyetine ihtiyaç olduğundan bahsederek bunu elde etmek için de önemli bir vesile olan evliyaların nazarına mazhar olmak gereğine değinir. Bu bölümde evliyaların nazarına mazhar olmak için okunması gereken iki sayfa uzunluğundaki (27b-29a) bir dua metnine yer verilir:

İmdi inâyet kazanmağa sebeb evliyâ nazarıdur ve evliyâ nazarın ele getürmege yolu budur ki sana tahrîr itdüm ve hazret-i kutb-ı âlem salavâtı budur ki Fahreddînden menkûldür. Allâhümme ... [27b]

Halvetî Mürîdinin Uyması Gereken Usüller: Muslihiddîn Gırnatevî, eserinin 29a-36a sayfaları arasında Halvetilik yolunda belli aşamaları geçmiş bir müridin uyması gereken sekiz usulden bahseder. Gırnatevî'nin Halvetiliğe dair söylediği ilk dört usul, ibâdetlerle ve

mürîdin ahlakının güzel olmasıyla ilgilidir. Bunlar aşağıda görüleceği üzere birer cümleyle ifade edilmiştir:

Dahu bilesin ki usûldendür subh namâzından bir mikdâr evvel seherîdür, tevaccüh üzere bulunasın. Ve dahi usûldendür devâm üzere abdest ile olasın. Ve dahi usuldendür samt üzere olup evkâtı yâ zikr yâ fikr ile geçiresin, gıybet söylemedüğün takdîrce dinlemeyesin. Ve dahu usûldendür ki cümle âlemi eyü bilesin [29a-29b].

Bu dört usulden sonra mürîdin seyr ü sülûkta ve tarikatta gördüğü eğitim neticesinde uyması gereken diğer dört usulden de bahsedilir. Bu bölümdeki usulleri “usuldendür ki” şeklinde giriş yaptığı bir cümleyle özetleyen yazar, bu usüllerin her birinin hikmetini uzun uzun anlatır. Aşağıda sadece bu usulleri belirten cümleler alıntılanmıştır:

Dahu usûldendür ki dervîşden şeyhden meczûbdan her kimi göresin cümlesin velî bilesin ammâ anlar ile musâhabet itmeyesin [29b].

Dahu usûldendür ki tarîk-i tevhîde füyûzâtını ne dervîşe ve ne gayriye söylemeye. Meğer şeyh bir dervîş ile karındaş eyleye. O vakt karındaşı olan dervîş ile söyleşe [29b].

Dahu usûldendür ki mâdâm ki mürîd berzah-ı kübrâdan ubûr itmeyince vesvese-i şeytânî vesvese-i nefsâniyyeye tâbi olup bir vechile şeyhden ayrılıp bir yana sefer itmeye [32b].

Dahu usûldendür ki mürîd evvel ve ikinci ve üçüncü esmâda iken çok duâ vü tazarru' eyleye [34b].

Nefsin Islâhı ve Seyr ü Sülûk Mertebeleri: Muslihiddîn Gırnatevî, eserinin geri kalan 22 varaklık bölümünü (36a-57a) bütün tarikatlarda mühim yer tutan nefsin türleri, nefis ıslahı ve seyr ü sülûk meselesine ayırmıştır. Gırnatevî, Halvetilik tarikatının bütün tarikatların merkezinde olduğuna dair uzun bir giriş yaptıktan sonra, “İmdi bilgil ki bu tâife-i şerîfe kaddesallâhu esrârehum yedi esmâ-i ilâhî ki usûl-iesmâ dinilür birer birer kalbine düşürüp cümlesini tekâmül edince nefis ü akıl ve kalb ve rûh fenâyâ virüp.... [36b]” cümlesinden sonra dabu tarikatın Allâh'ın yedi ismine dayandığını, her bir ismin mertebesinde nefsin ve kalbin bir mertebesi olduğunu, bu mertebelerin tamamlanmasıyla insanın seyr ü sülûkünü tamamlayacağını belirtir.

Muslihiddîn Gırnatevî yedi isim başlığı altında her bir makamda sâlikin esmâ-i ilâhiyyeden hangi isme mazhar olduğu, bu mertebedeki nefsinin ismini ve suretini, seyrinin türünü, gördüğü âlemin adını, bu makamdaki hâlini, kalbin bu makamdaki adını, ulaştığı mertebeyi ve bu

makamdaki nûrun rengini anlatarak mürîdin bu makamdan geçmesi için yapması gerekenleri anlatır. Yedinci makamdan sonra da seyr ü sülûku tamamlayarak kâmil insan olan ve benliğini ortadan kaldıran kişinin ulaştığı son mertebenin tarifi yapılır. Bu bölüm hakkında fikir vermesi açısından, aşağıda bu bölümün en kısa anlatılan makamı olan yedinci makam ve sonraki mertebenin anlatıldığı kısım alıntılanmıştır.

Fasl fî ismi's-sâbi': Yedinci ism ki nûrı bî-reng ü bî-nişândur nefsi nefsi-kâmiledür seyri seyr-i billâhdur. Fenâ-ender-fenâdur ve makâmı cem'ü'l-cem'dur ya'nî cem' ile farkdur. Ve bekâ-ender-bekâdur. Ve bu makâmda hilâfet-i hakkânî tahakkuk bulup Âdem aleyhisselâmun hilâfeti nice idüğün ve cemî' esmâ-i ilâhiyyeye mazhar olduğu diyü virürler. Hakâyık-ı enbiyâ merâtibi bilinür. Seyirlerün nihâyetidür. Egerçi ki kibâr-ı enbiyâ vü evliyâ bidâyetidür zîrâ âlem-i lâhûta nihâyet yokdur lâkin bunda her neye vâsıl olursan hâlet-i itlâkda cümle mevcûdât-ı fânî sensiz kazanc-dâr olmaya ki sana mertebe-i enbiyâyâ vâsıl oldun dirlerse kanâ'at idesin. Çünkü sultânımıza **قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** buyuruldu. Kurb-ı kanâ'at olmaz.

Bir mertebemiz dahi kaldı. Ey karındaş-ı dîn ve vâsıl-ı râh-ı yakîn bil ki yedinci esmâ evvelinde bir hâl olur. Çünkü görür ki fenâ tamâm olur ve vücûd-ı müste'ârîden bir şey kalmadı. Nefs [ve] akıl ve kalb ve rûh cümle fenâ olup lezzet-i itlâkile mütelezziz olduğundan ve çünkü esb-i taleb pâ-bend ü köstegin üzdü ise temkîn hâsil ider. Gözini aç sa'y eyle ki ol temkînden girü telvîne düşesin. Tâ ki Beyza-i lâhûtdan ferh-i akdesi çıkarup ⁷ **إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ** sırrı nice idüğün tuyasın. Ve ism-i câmi' sırrına vâsıl olup kün fe-kân dadını zevk idesin. Allâhu Te'âlâ bize ve size cümle zikr olunan merâtibi müyesser idivire ve hâlimiz makâlimiz gibi belki dahi bülend eyleye. Ve şeyhimiz Şeyh Sivâsî ya'nî Abdülmecid ez-Zilî Allâhu te'âlâ sırrını akdes eyleye ve cemî' silsilemiz selefleri sırlarını akdes eyleyüp ve şefâ'atlerinden mahrûm itmeye. Âmin bi-hürmeti seyyidi'l-murselîn rûhları için fâtiha [55a-57a].

Muslihiddîn Gırnatevî'nin bu bölümden sonra gelen 57b-58a sayfalarında, çalışmamızın başında değindiğimiz gibi, sebep-i te'lîf bölümüne geçtiği ve bu bölümde eseri yazma sebepleri ile bu eserine *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti 'Aleviyye* ismini verme nedenini izah ettiği görülmektedir. Çalışmamızın başında bu bölüm anlatıldığı için bu bahse yeniden değinmiyoruz.

6 "Rabbim, benim ilmimi artır." de. Taha, 77/114.

7 "Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar." Fetih, 105/10.

Sonuç ve Değerlendirme

Tasavvuf çalışmaları içinde, tarikatların yapısı ve topluma etkileri önemli bir yer tutmaktadır. Türk toplumunu derinden etkilemiş bir tarikat olan Halvetiliğin de diğer tarikatlar gibi bütün yönleriyle, ayrıntılı olarak ele alınması gereği ortadadır. Çalışmamızda da görüldüğü üzere, *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti 'Aleviyye* isimli bu eserde Halvetilik hakkında merak edilen birçok mesele ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Halvetilikle ilgili birinci el kaynak durumunda olan ve Halvetiliğin âdâb ve usullerinden bahseden böyle değerli bir eserin tam metninin neşredilmesinin bu alanda çalışanlar için büyük faydalar sağlayacağını düşünmekteyiz. Ayrıca biyografik kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Muslihiddîn Gırnatevî'nin ilk defa bu çalışmamızla gün yüzüne çıkan "*Kitabu'l-Fusûl Fî tercemeti Hasâsî'r-Resûl*" isimli eseri ile çalışmamızda ayrıntılı olarak tanıttığımız *İstivâ-yı Tarîk-i Muhammediyye fî Silsileti'l-'Aleviyye*'sinin metinlerinin yayımlanıp incelenmesi sayesinde bu değerli müellifin hak ettiği değeri görmesi temennisindeyiz.

Kaynakça

- Aksoy, H. (2005). Şemseddîn Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (2), 1-43.
- Aksoy, H. (2010). Şemseddîn Sivasi. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 38, ss. 523-526). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aşkar, M. (1999). Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX, 535-563.
- Baz, İ. (2004). *Abdulahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Budak, A. (2014). *Halvetî Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-politik ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köse, F. (2010). *İstanbul'da Halvetî Tekkeleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Serin, R. (1984). *İslam Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*. İstanbul: Petek Yayınları.

- Söylemez, O., İçli, A. (Ed.) (2013). *Uluslararası Seyyid Yahya Şirvanî ve Halvetilik Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- Tatçı, M. (2013). *Halvetî Şabani Yolunun Adabı (Miyarı Tarikat)*. İstanbul: H Yayınları.
- Uludağ, S. (1997). "Halvet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 15, ss. 386-395). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (1997). "el-Hasâisü'l-Kübrâ", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 16, ss. 276-277). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

KUR'ÂN'DAKİ HİSSÎ MUCİZELERE MODERN YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA BİR İNCELEME: MUSTAFA ÖZTÜRK ÖRNEĞİ -I-

Gönderim Tarihi: 10.05.2017

Kabul Tarihi: 23.06.2017

Recep Orhan ÖZEL*

Öz

Allah (c.c) mesajlarını insanlığa iletme üzere içlerinden elçiler seçmektedir. Ayrıca doğruluklarının bir delili olmak üzere de peygamberlerini mucizelerle desteklemektedir. Kur'ân'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalarda söz konusu mucizelerden birçok kere bahsedilmektedir. Bununla beraber İslam düşünce tarihinde mucizelerin tarihsel olarak vuku bulup bulmadığı tartışma konusu olmuştur. İslam âlimlerinin çoğunluğu Kur'ân'ın açık beyanlarına binaen mucizelerin vuku bulduğu kanaatindedir. Buna karşın bazı filozoflar doğa yasalarının değişime uğramayacağından hareketle mucizeleri tevil cihetine gitmiştir. Modern dönemle, mucizelerle ilgili benzeri yaklaşımlar -az çok söylem farklılıklarıyla beraber- yeniden ivme kazanmıştır. Hint-alt kıtası ile Osmanlı coğrafyasında görülen ve daha çok pozitivist itirazlar karşısında alan açmayı amaçlayan ve savunmacı bir karakter taşıyan bu görüşler, günümüzde de kimi araştırmacılar tarafından benimsenmektedir. Söz konusu araştırmacılar arasında birisi de Mustafa Öztürk'tür. Bu çalışmada, yazarın mucize bağlamında benimsediği görüşlere yer verilecek ve bunların değerlendirmeleri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mucize, modernizm, Mustafa Öztürk, kıssa, meal.

A Study in the Context of Modern Approaches to the Sensational Miracles in Quran: The Example of Mustafa Öztürk -I-

Abstract

Allah, the Almighty, selected messengers among people to convey his messages. Moreover, He supported prophets through miracles to prove their prophethood. In the stories which make up the majority part of Quran, the aforementioned miracles have been stated many times. On the other hand, it has been a matter of discussion in Islamic thought history whether miracles historically occurred. Majority of Muslim scholars are in the opinion that miracles occurred according to the declaration of Quran. However, some philosophers have tried to interpret

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (orhan.ozel@amasya.edu.tr).

miracles on the claims that nature laws do not change. In modern times, the same approaches about miracles with more or less the same claims have again gained speed.

These opinions, which were spread in Ottoman geography and Indian subcontinent, mostly aim to create a field against these positivist objections and are typically defensive. Today, they have been accepted by some researchers.

Mustafa ÖZTÜRK is one of these researchers. In this study, the writer's claims regarding to miracles will be stated and analyzed.

Keywords: Miracles, Modernism, Mustafa Öztürk, Qıssa, translation of the Quran.

Giriş

Nübüvvet ve mucize olgusu, Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir kısmını teşkil eden kıssaların başlıca unsurlarından biridir. Zira peygamberler risâlet görevini yerine getirirken daima olumlu tepkiler almamışlardır. Elçilere menfi tepki verenler, nübüvvet davasını teyit edecek bir "kanıt" istemekte ısrarcı olmuşlardır.¹ Bu talepler nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan bir delil olmak üzere mucizeyi gündeme getirmiştir. Çünkü mucize, -teorik kelâmî tartışmalar bir kenarda tutulursa- insanların niçin tasdik etmeleri gerektiği konusunda peygamberliğin bir gerekçesi ya da nebinin doğruluğunun bir göstergesi olarak görev icra etmektedir.² İşte bu bağlamda Kur'ân'da önceki peygamberlere bahşedilen birçok mucizenin haber verildiği görülmektedir.

Mucize (المعجزة) kelime olarak zaafa düşme manasındaki a-c-z kökünden if'âl vezninde ism-i fâil olarak "âciz bırakan" anlamına gelmektedir. Sonundaki tâ-i merbûta mübalağa için olup çoğulu mucizât

¹ Bakara, 2/118; En'âm, 6/37, 124; A'râf, 7/106; Yûnus, 10/20; Ra'd 13/7, 27; İbrahim, 14/10; Tâhâ, 20/133; Enbiyâ, 21/5.

² Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfe, 1987), 33; Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl Musa el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (Dabî: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 310. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 107; Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1077; Muhammed Nebîl Tahir el-Umerî, *en-Nübüvve beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife ve's-sûfiyye* (Ürdün: Dâru'l-feth, 2015), 231.

(المعجزات) şeklindedir.³ İstilahî açıdan ise Allah tarafından nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde, tabîî kanunlara (âdet) aykırı olarak meydana getirilen fiildir.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de, a-c-z kökünden gelen bazı kelimeler geçse de peygamberliğin delili olan ve beşeri aciz bırakan harikulade olaylar için "mucize" kavramı kullanılmamıştır. Bunun yerine belirti ve kanıt anlamına gelen "âyet", "beyyine", "burhân", "sultân" gibi kelimelere yer verilmiştir.⁵ Kur'ân ve hadislerde bilinen anlamıyla yer almayan mucize kavramının daha çok H. 3. yüzyılda kullanılmaya başlandığı ve akabinde yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.⁶ Mucizenin Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824) gibi âlimler tarafından "acâib" ve "a'lâm" kelimeleri ile ifade edildiğine de rastlanmaktadır.⁷ Kavramın, Tüsterî (ö. 283/896), Zeccâc (ö. 311/924), Taberî (ö. 310/923), Mâturîdî (ö. 333/944) gibi müfessirlerce "el-âyetü'l-mu'cize" veya "el-âyetü'l-mu'cize" şeklinde âyet/ç.âyet kelimelerinin sıfatı olarak kullanıldığı görülmektedir.⁸

³ Ebu'l-feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kahire: Dâru'l-hidâye, ty.), 15: 211; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim Ali ibn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 5: 369.

⁴ Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-Isferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983), 169.

⁵ Bakara, 2/, 92, 211; A'râf, 7/73; Hûd, 11/96; Tâhâ, 20/47; Mü'minûn, 23/45; Kasas, 28/32.

⁶ Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi'r-rabbânî* (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 21; Adnan Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuramer, 2015), 182.

⁷ Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, h. 1423), 1: 121, 212, 277; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.), 2: 115; Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381), 2: 236.

⁸ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû's-sûd (Beyrut: Dâru'l-mektebetü'l-ilmîyye, h. 1423), 149; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 7: 450, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 3: 174, 4: 88; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1: 483, 511; 2: 402.

İster mucize isterse âyet denilsin bu farklı adlandırmanın, maksada taalluk eden bir yönü bulunmamaktadır. Âyet ya da mucize olarak nitelenen durumlar, olağan ve alışlagelen olaylar kabilinden olmayıp Allah tarafından peygamberin elinde gerçekleştirilen ve beşer gücünü aşan boyutları haizdirler. Mucizeye muaraza yapılamaması, i'câzın hakiki yönünü oluşturur.⁹ Zira benzeri yapılabilir bir şey, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin yalanlanması ihtimalini gündeme getirir.¹⁰

Mucizenin tanım ve özellikleri genel olarak bu şekilde ifade edilse de peygamberler söz konusu olduğunda bu tür harikulade olaylar sadece iman etmeyenlere karşı bir hucet olarak vaki olmuş değildir. Bu bakımdan mucizeler hidâyet mucizeleri, yardım mucizeleri ve helak mucizeleri şeklinde sınıflandırılmıştır. Buna göre harikulade olaylar olarak mucizeler, peygamberlerin doğruluğunu kanıtlama, zor duruma düşen peygamber ve inananları destekleme ve zorba kavimlerin cezasını verme şeklinde değişik amaçlara matuf olabilirler.¹¹

İslam âlimlerinin çoğunluğu mucizeyi, peygamberi doğrulamak üzere Allah'ın fiili, eşi ve benzeri yapılamayan bir olgu olarak değerlendirmiştir. Bu genel yaklaşımın yanında Kur'an'da anlatılan hissî mucizelere tarihte farklı yaklaşımlar da sergilenmiştir.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, evreni determinist görüşle açıklamaya çalışan fikrî akımlarda, hem dinin kendisinin hem de dini bağlamda konu edilen diğer metafizik unsurların kabule değer görülmediği bir gerçektir. Nübüvvet ve mucize olgusu da bu kapsamın dışında değildir. Zira Materyalizm ve Pozitivizm gibi düşüncelere göre evrende olup biten her şey değişmez tabi kanunlara bağlı olup, mucizeler bu değişmez kanunlar içerisindeki sebep sonuç ilişkisi ile çelişmektedir ve meydana gelmesi imkânsızdır.¹²

Mucizelerin doğa kanunları dâhilinde meydana gelip gelmediği meselesi aynı zamanda Kelamcılarla İslam filozofları arasındaki tartışma

⁹ Abdurrahman b. Ahmed b. Abdü'l-ğaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1997), 3: 338; Tahânevî, *Mevsûât*, 2: 1076.

¹⁰ Ebu'l-Müîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2: 31.

¹¹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 351.

¹² Halil İbrahim Bulut, "Mucizenin İmkân ve Delâleti konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 176.

konularından biri olmuştur.¹³ İbn Sîna (ö. 427/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi önde gelen İslam filozofları, mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah etmeye çalışmışlardır.¹⁴ Gazzâlî (ö. 505/111), *Tehâfütü'l-felâsife'*sinde sebep-sonuç ilişkisini zorunlu olarak görmezken, Felsefecilerin mucize ile ilgili görüşlerine eleştiriler yöneltmektedir.¹⁵ Belirttiğine göre filozoflar ateşin Hz. İbrahim'i (a.s) yakmayışını kabul etmediler. Onlara göre bu ya Hz. İbrahim'in taşa ya da ateşin etki etmediği başka bir şeye dönüştürülmesiyle mümkün olacaktır ki bu her iki durumda imkânsızdır.¹⁶ Bu yüzden filozoflar sebep-sonuç ilişkisini zorunlu görmeleri ve mucizeleri de bu çerçevede değerlendirmeleri sonucu Kur'ân'daki hissî mucizeleri tevile gitmişlerdir.¹⁷

Modernizmin etkisine girilen yakın dönemde de hissî mucizelere karşı değişik yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Hint alt kıtasının meşhur isimlerinden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) Allah'ın kendi koyduğu doğa kanunlarına muhalif davranmadığı görüşündedirler.¹⁸ İlerleyen zamanda mucizeyi bilinen şeklinin dışında değerlendiren İslam bilginleri de olagelmıştır. Mısırlı müelliflerden Muhammed Abduh (ö. 1905), Abdülaziz Çaviş (ö. 1929), Reşid Rıza (ö. 1935), M. Ferid Vecdi (ö. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956) gibi isimler de mucizelere karşı mesafeli duruş sergileyen isimlerdendir.

Modern dönemde önceki peygamberlere verilen mucizeleri kabul etmekle beraber, Hz. Peygambere (a.s) Kur'ân dışında herhangi bir mucize verilmediğini öne sürenler de olmuştur. Bunun sebep-i hikmetini ise mucizeler çağının artık sona erdiği, hatta mucizelerin günümüzde imanı pekiştirmekten çok insanları dinden uzaklaştırdığı şeklinde

¹³ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6/2 (2008): 116.

¹⁴ Umerî, *en-Nübüvve*, 294.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2014), 166.

¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 169; İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara atfen zikrettiği iddiaları İbn Sîna dışında kimseden duymadığını söylemektedir. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Yayınları, 1986), 287.

¹⁷ Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", 123.

¹⁸ Mazharuddîn Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat ve Köksal Korkmaz (İstanbul: Dergâh, 1990), 20.

açıklamışlardır.¹⁹ Örneğin Ferid Vecdi, aklın henüz çocukluk dönemlerini yaşadığı geçmiş dönemlerde peygamberlere verilen mucizeleri inkâr etmediğini, ancak bugünün aklı için mucizelerin herhangi bir faydasının olmadığını söylemektedir.

Bir materyalist ya da pozitivist için metafiziğin kendisi kabul edilebilir olmadığından, mucizelerin doğrudan doğruya imkânsız görülmesi kaçınılmazdır. Ancak hem yaratıcıya inanan hem de doğa yasalarının değişmezliğini kabul eden kimse için, mucizeleri anlamada en makul yol, sınırları zorlama pahasına teville başvurmaktır. Doğa kanunlarının sürekliliği üzerinden mucizelere yaklaşan modern Müslüman ilim adamları bu tevil yoluna çokça başvurmaktadır. Fil sahiplerinin helakini çiçek veya kızamık mikrobi,²⁰ denizin yarılmasını med-cezir,²¹ inşikâk-ı kamer olayını ay tutulması,²² Hz. İbrahim'i ateşin yakmayışını esen bir rüzgâr ile açıklamak²³ bu konudaki tipik örneklerdendir.

Bütün bunlardan başka mucizeleri modern keşiflerden hareketle rasyonelleştirme çabasına giren ve insanların ilerde yapacağı keşif ve icatlara yönelik işaret ve ilham kaynağı teşkil ettiğini söyleyenler de vardır. Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1942) göre, Hz. Musa'nın arasında her türlü, mekanik kuvvetleri düşünmek mümkündür. Yine yaratıcının kanunlarını bilip onlara tabi olanlar Safa Tepesini altına çevirebilirler.²⁴ Said Nursi'nin (ö. 1960), Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgârın hava araçlarının yapılacağına, Hz. Musa'nın asasıyla taştan su çıkarışının yer altı sularını bulmaya işaret ettiğini söylemesi de modernizmin şöyle ya

¹⁹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadise fi't-tefsîr* (Riyâd: yy., 1983), 2: 548; Mazharuddîn Sıddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, 24-25.

²⁰ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i Amme* (Kahire: el-Cem'iyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye, h. 1341), 158.

²¹ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü mektebe ve matba'atü el-bâbî el-Halebî, 1946), 1: 116.

²² Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed, İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 17: 169.

²³ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Te'vîlü'l-ehâdis fi rumûzi kasası'l-enbiyâ* (byy.: yy., ty.), 20; Mehmet İlhan, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevînin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri", *Uluslararası M. Zahit Kevseri Sempozyumu* (Düzce: Düzce Belediyesi, 2007), 582.

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ty.), 1: 366; 569.

da böyle ulemanın fikirleri üzerinde oluşturduğu etkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir.²⁵

Mucizelere farklı yaklaşım bağlamında zikredilecek diğer bir husus da sembolik okumadır. Muhammed Esed (ö. 1992), *Kur'ân Mesajı*'nda sıkça bu yola başvurmuştur. Onun Rudolf Bultmann'ın (ö. 1976) demitolojizasyonu ile benzeşen yaklaşımlarına göre, kudret helvası ve bildircin (menn ve selvâ), herhangi bir çaba sarf etmeden bir lütuf ve ikram olarak insana bahşedilen nimetleri,²⁶ körleri ve cüzamlıların iyileştirme, rûhen hasta ve hakikate karşı kör olanların derûnî olarak yeniden yaratılmalarını,²⁷ asânın yılanı dönüşmesi görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farkını²⁸ ifade etmektedir.

Yukarıda temas edildiği üzere İslam âlimleri arasındaki genel kanaat, mucizelerin reel olarak ve tabiat kanunlarını aşacak biçimde meydana geldiği şeklindedir. Günümüzde bu genelden ayrılan görüşleriyle dikkat çeken araştırmacılardan biri de Mustafa Öztürk'tür. Birbirini tamamlayan iki ayrı makaleden oluşacak çalışmalarda yazarın mucize konusundaki farklı duruşu ve bu bakış açısının Kur'ân'da çokça yer bulan "hissî mucizeler"e nasıl yansıdığı ortaya konulacak ve aynı zamanda değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda önce yazarın mucizelere teorik yaklaşımı ele alınacak ve ardından *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*²⁹ adıyla hazırladığı mealdeki tercihleri değerlendirilecektir.

I. Mucizeye Teorik Yaklaşımı

Akademik düzeyde çok sayıda makale ve kitaba imza atan yazar, *Kıssaların Dili* adlı eserinde mucize konusundaki genel tavrını ortaya koymaktadır. Öztürk'ün açıklamalarından mucize yaklaşımını iki açıdan temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân mucize olarak tanımlanan olaylara yer vermekle, aslında Allah merkezli dil dizgesi çerçevesinde doğal bir olguyu metafizik faktörlerle

²⁵ Said Nursî, "Mucizeler ve Yeni Keşifler", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, der. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi, 1997), 2: 486.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 635.

²⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 99.

²⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 627.

²⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

ilişkilendirmiştir. Sebepler âleminde olan biten her şeyin doğrudan Allah'a izafe edilmesinden amaç, politeist toplumun zihin dünyasında bilinç oluşturmaktır.³⁰ Öztürk'e göre Müslümanlar, Kur'ân'ın sebepleri hazfedip sonuçları zikretmesi sebebiyle mucizeyi kavramlaştırmışlardır.³¹ Diğer taraftan Kur'ân, olağanüstülükleri içeren anlatımlarıyla abartılı bir gizem ve sanal değer atfetme alışkanlığına sahip muhataplarını, hayrete sevk edecek tasvirlerde bulunmuştur. Öztürk, Kur'ân'da geçen ateşin yakmaması, kayadan su fışkırması ve ölünün dirilmesi gibi mucize diye bilinen hadiseleri, "Orta çağa özgü bir akıl ve idrak düzeyine uygun anlatımlar" olarak nitelemektedir.³² "Mucize" diye anılan söz konusu hadiseler, gerçekte sebep-sonuç çizgisi içinde cereyan eden olaylar olup, muhatapların doğal bir olayı metafizik faktörle ilişkilendirme anlayışlarına uygun gelecek şekilde betimlenmiştir.³³ Yazara göre hissî mucizeler, ne Hz. Peygamber (a.s) döneminde ne de daha önceki peygamberler döneminde vuku bulmuştur.³⁴ Öztürk, "Kur'ân'da ve diğer kutsal kitaplarda harikulade hadiseler gibi anlatılan olayların aslında kendi doğal süreçlerinde olup bittiği"ni ifade demekte ve ardından bu olayları bildik anlamda mucize olarak kavramlaştırmayı -Spinoza'nın ifadeleriyle- "hem budalalık hem de cehaleti kabullenmenin gülünç bir ifadesidir"³⁵ şeklinde nitelemektedir.³⁶

Bu temel yaklaşımından başka yazar, İsrâ sûresi 59. âyet-i kerîmeden hareketle klasik mucize tasavvurunun bazı anlama problemlerine yol açtığını da belirtmektedir. Söz konusu âyet-i kerîmede

³⁰ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12-14.

³¹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³² Öztürk, *Kıssaların Dili*, 14.

³³ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 14.

³⁴ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 21.

³⁶ Öztürk'ün referans verdiği Frederic Spinoza (ö. 1656), Portekizli bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Dönemin kutsal kitap telakkilerine karşı köklü felsefi eleştiriler getirmiş ve bu tür yorumlarından dolayı da tepkiyle karşılaşmıştır. Henüz yirmili yaşlarda bu sıra dışı görüşlerinden dolayı Yahudi cemaatinden dışlandığı söylenir. Öztürk'ün aslında mezkûr ifadeleriyle, Spinoza'nın Ahd-i Atık hakkında ileri sürdüğü fikirleri, büyük ölçüde Kur'ân çerçevesine uyarlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Lakin iki kültürün vahyin otantikliğine dair farklı telakkileri dikkate alınrsa Ahd-i Atık yorumlarının Kur'ân düzlemine taşınmasının ciddi problemler doğuracağı açıktır.

“(İstedikleri) mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin o mucizeleri yalanlamasından başka bir şey değildir. O dişi deveyi de onlara apaçık bir mucize olarak vermiştik. Fakat ona zalimlik ettiler. Oysa biz mucizeleri sadece korkutmak için gönderiyoruz.”³⁷ denilmektedir. Bu âyet-i kerîmeye göre önceki milletlerin mucizeleri yalanlamaları, onlara mucizeler gönderilmesine engel olmuştur. Öztürk'e göre eğer mucizeler bildik anlamda anlaşılırsa, bu âyet Allah için bir nevi karar değiştirme anlamına gelen “bedâ” imkânını gündeme getirecektir. Yazar ayrıca, “Madem ki Mekkeli müşriklerin hissî mucize taleplerine olumsuz cevap vermenin temel gerekçesi bunların geçmişte Semûd kavmi tarafından yalanlanmış olmasıdır; öyleyse niçin anılan kavmin helakinden asırlar sonra görev yapmış peygamberlere bu tür mucizeler verilmiştir?” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Öztürk sonuç olarak, “Allah'ın İsrâ 59. âyette, tekzip edildiği gerekçesiyle göndermekten vazgeçtiği âyetlerden maksat, hissî mucizeler değil, Semûd kavminin sınanmasına vesile olan dişi deve gibi canlı nesnelere” kanaatine varmaktadır.³⁸

Bütün bunlardan başka kavimlerin ilahi gazapla helak oluşunu da olağan olaylar cümlesinden gördüğü anlaşılan yazar şunları söylemektedir: “17 Ağustos Marmara depremi –ki eğer bu deprem Hz. Peygamberin yaşadığı çağdan önceki zamanlarda vuku bulmuş olsaydı-Kur'ân'da muhtemelen Âd, Semûd ve Lût kavimlerinin helâk oluş keyfiyetlerine benzer şekilde tasvir edilirdi-.”³⁹

Kur'ân'ın doğada olup biten her şeyin merkezine yaratıcıyı koyan bir üslup kullandığı ve böylelikle Allah'ın her daim insan hayatının içinde olduğunu vurguladığı bir gerçektir. Nitekim Kur'ân'da, gece-gündüzü meydana getiren, rüzgârı gönderen, yağmuru yağdıran, bitkileri bitiren, yazı-kışı getiren, güneşi ve ayı insanların hizmetine verenin Allah olduğu vurgulanır. Kur'ân çoğu kere tüm bu doğa olaylarını, sebep-sonuç ilişkisini gündeme getirmeksizin doğrudan Allah'a izafe etmektedir. Ancak Kur'ân'daki mucizelere dair detaylı anlatımlar, bunları mezkûr teosantrik üslup üzerinden normal şartlar dâhilindeki hadiseler olarak kabul etmeyi mümkün kılmamaktadır. Şüphesiz, yağmurun yağması, güneşin doğması, rüzgârın esmesi vs. kevnî hadiseler, Allah'ın her gün tekrarlana gelen “âyet”lerindedir.

³⁷ İsrâ, 17/59.

³⁸ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

³⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 18.

Ancak bir denizin yarılması, asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi elbette ki aynı düzeydeki olaylar değildir. Çünkü bu olaylar Allah'ın anlık emir ve telkinleri sonucu vuku bulmuşlardır. Bize öyle geliyor ki, Musa'ya "asa ile vur" emrinin verilmesi Musa ve inananların kurtuluşunun şans eseri bir doğa olayına rast gelmesi ile gerçekleşmediğinin açık göstergesidir.

Öztürk'ün mucize anlayışındaki ikinci temel unsur ise ilk muhatapların mucize dediğimiz olaylardan etkileniş biçimleri üzerinedir. Gerçekten de olağan şartlarda meydana gelmiş olaylar, Kur'ân'da ilk muhatapların akıl ve bilgi düzeyine uygun gelecek şekilde olağanüstüliklere yer veren bir üslupla mı tasvir edilmişlerdir?

Şüphesiz bu değerlendirmeler, tarihin geride kalan kesitlerini tam tekâmül edememiş dönemler olarak tasavvur eden ilerlemeci tarih anlayışını çağrıştırmaktadır. Cumhur ulemanın da benimsediği klasik mucize telâkkisinin cehalet, budalalık, gülünçlük gibi sıfatlarla nitelenmesi bunun oldukça iddialı bir örneğidir. Nitekim batıda gelişen aydınlanma süreci ile birlikte mucizeler, tahsili ve kültürü olmayan avam nezdinde karşılık bulmuş hurafeler olarak görülmeye başlanmıştır.⁴⁰ Spinoza (ö. 1677), *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinin bir bölümünde mucize konusunu ele almaktadır. Belirttiğine göre Tanrı doğa yasalarına aykırı davranmaz. Sıradan insanlar doğal nedenleri yok sayarak mucizelerin gerçekleştiğini hayal ederler. Onları bu şekilde anlamak doğa işleyişinden habersiz, eğitimsiz insanların benimsediği bir yaklaşımdır.⁴¹ David Hume (ö. 1776), "Mucize türünden ve olağanüstü olayların aleyhine bir işaret de, bu anlatıların bilgisiz ve ilkel topluluklarda bolca var olmasıdır" demektedir ve kutsal kitapta yer alan harikulade olayları mevcut haliyle kabulü mümkün olmayan

⁴⁰ Marck Chalil Bodenstern, "Hıristiyanlıkta Mucize", çev. Hureyra Kam ve Serdar Güneş, *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuramer, 2015), 93.

⁴¹ Bkz. Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (Bursa: Biblos Yayınları, 2008), 120-142. Spinoza bu yaklaşımıyla mucizelerin doğüstü olarak anlamlandırılmasında cahil insanları işaret etmektedir. Ancak kutsal metnin bizzat kendisinin de bu anlayıştaki etkisi inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Bunu fark etmiş olacak ki Kutsal kitabın mucizevî olayları anlatım tarzının da insanlar içinde en çok cahilleri etkilemek ve heyecanlandırmak amaçlı olduğunu söylemeyi ihmal etmemektedir.

olaylardan ibaret görmektedir.⁴² Nitekim bu ve benzeri sebeplerle kutsal kitapların mitten arındırılma işlemine tabi tutulması, modern insanın bilimsel gelişmişliği karşısında ikna olabilmesi için kaçınılmaz kabul edilmiştir.⁴³

Şu bir gerçek ki, mucizelere olumsuz tavır alan kimi modern Müslüman bilginlerde de -batıda olduğu üzere- mucizeleri akıl ve bilimin karşısında konumlandırılan bir anlayış söz konusudur. Bu meyandaki açıklamalarda, eski dönemlerde yaşayan insanların anlayış ve bilimsel seviyelerinin sığılığı nedeniyle mucizeleri kabule yatkın oldukları ifade edilir. Çünkü günümüzden geçmişe gidildikçe insanların tabiat hakkındaki bilgileri azalır ve ilkelleşir. Buna karşın tabiat hakkında bilgilerimiz arttıkça mucizeler azalır.⁴⁴ Akıl ve bilimle mücehhez çağdaş insan için ise mucizelerin inandırıcı bir yönü olmadığı gibi mucizeler modern insanın inkâra gitmesinin başlıca nedenlerinden biridir. Öztürk de mucizeleri, ortaçağ insanının akıl ve idrak düzeyine uygun anlatım tarzı olarak nitelerken bu düşünceyi devam ettirmektedir.⁴⁵

Bize göre Batıda ortaya çıkan kutsal kitap eleştirileri ile büyük ölçüde benzerlik gösteren bu bakış açısı, mucizeleri beşeri muhayyilenin ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı gerçek dışı söylence ve efsanevî anlatılar düzeyine indirgemekle maluldür. Oysa durum en azından

⁴² Bkz. Ferhat Akdemir, "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009): 145.

⁴³ Ayşe Çil, "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiyle İlişkisi", *Kelam Araştırmaları*, 10/1 (2012): 198.

⁴⁴ Hikmet Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslâmî Rivâyetlerde Mucize", *Din Dilinde Mucize*, (İstanbul: Kuramer, 2015), 108.

⁴⁵ Öztürk akademik kariyerinin ilk yıllarında "Bâtîni te'vil geleneği" üzerine hazırladığı doktora tezinde mucize konusunda geleneksel çizgiyi savunmuştur. Kıssalardaki mucizevî olaylara Bâtîni yaklaşımları ele alırken kıssaların kurgu ve mizansen olarak nitelenemeyeceğini beyan etmekte, Halefullah'ın bilinen anlayışını marjinal olarak nitelenmektedir. Hint Alt kıtasının mezkur isimleriyle Esed'in kıssalardaki mucizeleri mecazi ve sembolik olarak değerlendirmesine değinen Öztürk, bütün bu yaklaşımları "sözüm ona rasyonelleştirme gayreti" olarak görmekte ve mucizenin temel karakteristiğinin irrasyonellik olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Öztürk, *Tefsirde Bâtînilik ve Bâtîni Tefsir Geleneği* (İstanbul: Düşün, 2011), 404-412. Şüphesiz yazarın önceden ortaya koyduğu bu yaklaşımlarla mevcut mucize anlayışı arasında büyük bir fark söz konusudur.

Kur'ân'daki hissî mucizeler açısından böyle değildir. Zira geçmişte mucizeleri bizzat müşahade edenlerin hepsi mümin olmuş değildir. Kur'ân'ın bu noktada verdiği birçok haber bunun kanıtıdır. Mucizelere tanık olan kavimlerin gösterdiği tepkilere bakılırsa bu net bir şekilde anlaşılır. Örneğin Kur'ân Mekke müşriklerinin şayet ayan beyan bir mucize görseler, nasıl bir tavır takınacaklarını şu çarpıcı ifadelerle anlatır: *“Onlara gökten bir kapı açsak ve oradan göğe çıkıyor olsalardı, hiç şüphesiz “Gözümüze hayal göründü, hatta biz büyülenmiş bir topluluğuz” derlerdi.”*⁴⁶ Hz. Peygamberden (a.s) çok daha önce Hz. Musa (a.s) ve Hz. İsa (a.s)'ın gösterdiği mucizeler karşısında da aynı tavrı sergileyenler olmuştur: *“Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine (git). Çünkü onlar yoldan çıkmış bir kavim olmuşlardır. Mucizelerimiz onların gözleri önüne serilince: “Bu apaçık bir büyüdür” dediler.”*⁴⁷

*“Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman, ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, “Bu, ancak açık bir büyüdür” demişlerdi.”*⁴⁸

Bakara sûresinde inek kesmesi istenen Yahudilerin, *“Sen bizimle dalga mı geçiyorsun?”* demesi de o dönemde mucizelerin mutlak anlamda iman vesilesi olmadığına göstergesidir. Çünkü kesilen ineğin bir tarafıyla ölüye dokunmak ve onu diriltmek, zaten emir ve nehiyleri ciddiye almayan Yahudilere *“makul”* gelmemiştir.

Bu ve benzeri âyet-i kerîmeler göstermektedir ki, mucizeleri reddetmede modern insanla mazide yaşayanlar arasında bariz bir fark yoktur. İlim ve tekniğin belki günümüzdeki kadar gelişmediği dönemlerde de insanlar, vaki olan mucizelerden Öztürk'ün deyimiyle *“Ooo!”* deyip hemence etkilenmemiş hatta onları net bir şekilde yalanlamıştır. Bu nedenle mucizelere karşı olumlu ya da olumsuz tepkilerde kişisel özellik ve pozisyonların güçlü etkisi yabana atılmamalıdır.⁴⁹ Buna göre bilimsel gelişmişliği mucizeleri reddetmenin yegâne sebebi olarak göstermek tarihsel gerçekliklerle bağdaşmamaktadır.

⁴⁶ Hicr, 15/15.

⁴⁷ Neml, 27/12-13; Ayrıca bkz. Yûnus, 10/76; Tâhâ, 20/58; Kasas, 28/36.

⁴⁸ Mâide, 5/110.

⁴⁹ Halil İbrahim Bulut, *“Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri”*, *Usul-İslam Araştırmaları Dergisi*, 9 (2008): 154.

Diğer taraftan Kur'ân, peygamberlerden ısrarla ve olur olmaz suretlerde "âyet" isteyenlere de yer vermektedir. Onların taleplerine ve istedikleri şeylere bakılırsa bunlar hiç de bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşen olaylar türünde değildir. Âyetler bize göstermektedir ki, bu talepleri dile getirenler, -iyi ya da kötü niyetli olsun- aslında bilinen şekliyle mucize talep ettiklerinin farkındaydılar. Yerden pınarlar çıkarma, kurak çöllerde nehirler akıtma, altından evlere sahip olma, semâya çıkma gibi harikulâde durumlar bu istekler arasındadır.⁵⁰ Kur'ân bu istekler karşısında "beşer resûl" vasfını öne çıkardığına göre mucize talep edenlerin aslında doğal şartlar altında gerçekleşen bir takım olayları görmek istediklerini söyleyemeyiz.

Yine onlar geçmiş peygamberlere verilen bazı mucizelerden de haberdar idiler. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber (a.s) için, "Önceki peygamberler gibi bize bir mucize getirsin!"⁵¹ denilmiştir. Kur'ân da onlara karşı "Daha önce helâk ettiklerimiz iman etmediler, onlar mı iman edecek?" şeklinde, samimi olmadıklarını yüzlerine vurmuştur. Kur'ân'ın bu cevabı aynı zamanda önceki peygamberlere bildiğimiz anlamda mucizeler verildiğinin bir göstergesidir. Kur'ân'ın onların mucize isteklerini reddetmesi Allah'ın doğada yasa kırıcı müdahalede bulunmadığının bir göstergesi de olamaz. Eğer öyle olsaydı söz konusu taleplere karşı, "Allah tabiata koyduğu kanunları bozamaz" mealinde cevaplar söz konusu olurdu. Oysaki Kur'ân'ın olumsuz tavrının altında yatan gerekçe, muhatapların samimiyetsiz ve istihzâî tavırlarında, dinin temel amaç ve özünün peygamberin rehberliğinde ifadesini bulmasında aranmalıdır. Bu durum mucizelerin vukuunu imkânsız kılmaz, ancak her mucize talebinin kabulünün mümkün olmayacağını gösterir. İsrâ sûresi 59. âyet-i kerîme de bu bağlamda "bedâ" kapsamına girmemektedir. Allah (c.c), hem öncekilerin hissî mucizeleri ayan-beyan gördüğü halde yalanladıklarını ve hem de ilm-i ezelisi ile Mekkeli müşriklerin de aynı şekilde isteyip durdukları mucizeleri yalanlayacaklarını haber vermiştir. Yani Allah (c.c) Mekkelilerin tavrının tıpkı öncekiler gibi olacağını bildiği için geçmişte mucizeleri yalanlayanlara vurgu yapmıştır. Öte yandan mucizeyi görüp tekzip etmek helâki mucip olmaktadır. Allah (c.c) öncekiler gibi mucizelere inanmayacağını bildiği Mekkelileri helak etmek yerine içinden iman

⁵⁰ İsrâ, 17/92-94.

⁵¹ Enbiyâ, 21/6.

edecek nesiller gelmesini murad etmiş de olabilir.⁵² Nitekim vakıa da bu olguyu doğrulamıştır.

Şu halde yazarın, “(istedikleri) mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin o mucizeleri yalanlamasından başka bir şey değildir” âyeti geçen “öncekiler”i (evvelûn) sadece Semûd kavmi ile irtibatlandırması ve ardından da buna rağmen sonraki dönemlerde bilinen mucizelerin gönderilmesini bir müşkil gibi sunması tekellüften ibarettir. Çünkü âyeti sırf Semûd kavmi ile ilişkilendirmeyi gerektirici bir delil yoktur. Çoğul formda gelen “evvelûn” kapsamına Semûd kavmi girdiği gibi sonradan mucizelere tanık olan ve yalanlayan kavimler de girmektedir. Semûd kavmi evvelûn kapsamındaki kavimlerden sadece biridir. Nitekim Kur’ân’da Peygamberlerin elinde gerçekleşen birbirinden farklı özelliklerde birçok mucize zikredilmektedir. Diğer mucizeler içinde özellikle Semûd’a gönderilen deveden bahsedilmesi Semûd bölgesinin Hz. Peygamber (a.s)’dan hissî mucize isteyen Mekke’li müşriklere yakın yerlerde olması ve gelip geçenlerin harabelerini açıkça müşahade etmelerinden dolayıdır.⁵³ Semûd kavmi, Medine ile Şam arasındaki Vâdilkurâ’da bulunduğu belirtilen Hicr bölgesinde kayaların içini oyarak yaptıkları evleri mesken edinmişlerdir.⁵⁴ Nitekim İslâm âlimlerinin Semûd kavminin Arap asıllı olduğu konusunda hem fikir olduğu ifade edilmiş, Hz. Peygamber (a.s)’ın da Tebük seferi sırasındaki yol güzergâhında bulunan bu muntikadan geçtiği ve sahabeye bölgede bazı uyarılarda bulunduğu hadis kaynaklarında yer almıştır.⁵⁵ Böylelikle Semûd’un ibretlik durumu hatırlatılmış ve müşrik Araplar, mucize isteyip de inanmayan seleflerinin kötü akıbeti ile uyarılmışlardır. Şu halde burada Semûd kavminin zikredilmesi örnek kabilinden anlaşıldığı takdirde âyeti anlamada herhangi bir işkâl söz konusu olmayacaktır.

⁵² Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, h. 1418), 3: 259.

⁵³ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an gavâmizî’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, h. 1407), 2: 674.

⁵⁴ Ali Akpınar, *Kur’an Coğrafyası* (Ankara: Fecr, 2002), 148; Ömer Faruk Harman, “Hicr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 454.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), Enbiya, 17. Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Abdullah Emin Çimen, *Niçin Helak Oldular? Kur’ân-ı Kerim’de Helâk Kavramı* (İstanbul: Akademi, 2008), 244-246.

Meal yazarının, Allah'ın göndermekten vazgeçtiği âyetlerden maksadın hissî mucizeler değil de dişi deve gibi canlı nesnelere olduğunu söylemesi oldukça ilginç bir yorumdur. Şayet deveyi hissî mucizeye hamletmek -iddia edildiği üzere- Allah'ın görüş değiştirdiği (bedâ) gibi bir anlama yol açıyorsa, âyetlerden maksadın canlı nesnelere olduğunu söylemek de sonucu değiştirmez.

Âd, Semûd gibi kavimlerin değişik şekillerde azapla helâk edilmesi de Allah'ın tabiata fiili bir müdahalesi olarak anlaşılmalıdır. Bugün şu ya da bu yerde yaşanan büyük çaplı tabi âfetlerin bir setten önce vukû bulduğu takdirde Kur'ân'da yer bulacağı görüşü ise doğrulanması mümkün olmayan bir tahminden ibarettir. Ancak söz konusu kavimlerin helâkine dair Kur'ân beyanları dikkatli okunursa bunların doğal şartlar altında meydana gelen olaylar olmadıkları, Allah'ın murad ettiği bölgeye özel ve lokal müdahalesinin bir sonucu olduğu görülecektir. Allah'ın göndereceği azabı önceden peygamberlerine haber vermesi ve onları helakten önce bölgeden çıkarması bunu anlamak için yeterlidir.

Şu halde mucize diye bilinen mezkûr olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiği, Kur'ân'ın olayların sebeplerini hafzederek muhatapların idrak ve bilgisine göre anlattığı iddiası, konuyla ilgili âyetler ışığında isabetli görünmemektedir.

Kanaatimizce mucizelere mesafeli duran modern âlimler, pozitivist eleştirilerin ağır etkisi altındadır. Bu yüzden Kur'ân'daki hissî mucizeleri tevile giden İslam bilginlerinin, savunmacı bakış açısına sahip oldukları da söylenebilir. Mucizeleri tevil etme şeklinde kendini gösteren yaklaşımlar, akıl ve bilim temelli itirazları yine aynı yöntemle bertaraf etme çabası gibi düşünülebilir. Ancak aynı yaklaşım, mezkûr itirazlar karşısında mucizeleri "saklama" çabasına giren müslümanın özgüven kaybına uğramış bir hâlet-i rûhiyesinin sonucu olarak da görülebilir. Aslında bu durum, zihinde önceden hazır olan mezhebî görüşlerden hareketle Kur'ân'a yaklaşan ve geleneğimizde örneklerine rastladığımız bir ön kabulün çağdaş tezâhürü niteliğindedir.⁵⁶ Yoksa yüzyıllardır ulemâ arasında hem imkânı hem de vukuu neredeyse hilafsız kabul edilen mucize anlayışında birden bire böylesine derin bir kırılma

⁵⁶ İsmail Çalışkan, "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım", *Dini ve Felsefi Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda, Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2: 1024.

yaşanmasını izah etmek güçtür. Nitekim Reşid Rıza'nın şu sözleri esasında mucizelere karşı takınılan mesafeli ve menfi tutumun en bariz nedenlerinden biridir: "Kur'ân, Musa ve İsa (a.s)'ı teyit eden mucizeleri anlatmasaydı Avrupa liberallerinin ona yönelimi daha çok olur, ihtidaları da daha geniş ve daha çabuk olurdu."⁵⁷

Yine Mahmut Şeltût, mucizeyi tevil yoluna giden Reşit Rıza için şöyle demektedir: "Öyle zannediyoruz ki, üstat Reşit Rıza'yı bu yoruma götüren şey, bazı oryantalistlerin zikrettiği itirazdan kurtulma isteğidir..."⁵⁸

Öztürk'ün referans gösterdiği Spinoza dahi, "Kutsal kitapta insan aklına ters olan bir şey bulunduğundan kuşkulandırılması diye böyle yapmak zorundayım"⁵⁹ diyerek mucize anlayışını oluşturan sâiki açıklamaktadır.

Hemen belirtelim ki, sırf doğa yasalarında değişmezliğe kâil olmalarından hareketle bir inananla materyalisti aynı düzlemde değerlendirmek haksızlık olacaktır. Çünkü biri değişmez yasaların mevcudiyetini yaratıcının iradesine bağlarken, diğeri yaratıcının kendisini reddetmektedir. Ancak bu yaklaşım bir inananın pozitivist öncüllere dayanarak dini anlamlandırması gibi bir garabeti ve hesapsızlığı haizdir. Öte yandan Allah'ın tabiatın işleyişine müdahil olmadığı görüşü, faal bir Allah inancına kail olmayan Deist inancın önünü açmaktadır. Bununla beraber Allah'ın peygamberlerine verdiği hiçbir mucize doğa kurallarının tümü için bir ihlâl niteliği taşımamakta, geçici ve istisnâi bir durumla meydana gelmektedir. Yoksa iyi niyetle de olsa pozitivist öncüller üzerinden hareket etmek, değil sadece mucizeleri, Kur'ân'ın beyan ettiği sûr, kıyâmet, ba's gibi olguları da tartışmalı hale getirecektir. Bu nedenle ilahi kudretin dilediğinde bilinen doğa

⁵⁷ Reşid Rıza'dan naklen Fehd b. Abdurrahman, *el-Menhecü'l-medreseti'l-akliyye*, 549.

⁵⁸ Mahmud Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2002), 39.

⁵⁹ Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, 135. Mezkûr savunma refleksi, ortaya konulan görüşlerin samimiyeti noktasında bizi tereddüde sevk etmiyorsa da benimsenen yöntemin isabetliği konusunda yeterli ve haklı gerekçeler sunmaktan uzaktır. Zira bazı kaygılarla nasların haber verdiği metafizik hadiselerin realitesini kabul etmemek aklın ve gelişmişliğin bir göstergesi olarak görülemez. Zira Kur'ân indiği günden itibaren bağlularını akletmeye ve düşünmeye davet etmektedir. Bir gün akıllı, bilgi ve kültür seviyesi yüksek insanların kabul edemeyeceği hadiseler ilahi kitapta yer vermek ve bunların tefekkürünü istemek anlamlı olmazdı.

kanununu fiilen paranteze alması bir mümin için yadırgatıcı olmamalıdır.

II. Meal-Tefsirinde Mucizelere Yaklaşımı

Bu kısımda yazarın, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* alt başlığı ile basılan *Kur'an-ı Kerim Meali'*ne müracaat edilecektir. Ancak meal yazarı, çalışmada takip ettiği yöntemler arasında hissi mucizelere ilişkin de bazı açıklamalara yer verdiğinden öncelikle bunlara kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Yazar burada, *Kıssaların Dili* adlı eserine atıfla, hissi mucizeler konusundaki düşüncesinin geleneksel anlayış ve inanıştan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bununla beraber ayetlerin birçoğunu lafza uygun çevirdiğini ifade etmekte ve bu yaklaşımını şu şekilde izah etmektedir:

“Çünkü birçok ayette olağanüstü hadiselerden bahsedildiği açıktır; ancak birçok ayette de din dilinin ifade ve anlatım tekniğinden kaynaklanan ve bu yüzden olağan bir hadise olduğu halde olağanüstü ya da hissi bir mucize olduğu sanılan hususlardan bahsedildiği de aşikârdır. Bizce Kur'an'ın olağanüstü hadiselerle ilgili tüm ifadelerini kimi zaman zorlama tevillerle rasyonelleştirmeye çalışmak ve bu yorumları meale yansıtmak yerine kıssaların dili ve dolayısıyla mucize kavramı üzerinde durulmalıdır; ancak bu konu meale taşınmamalı, ayrı bir çalışmada ele alınmalıdır.”⁶⁰

Yazarın, mucize diye bilinen tüm hadiselerin gerçekte vuku bulmadığı kanaatinde olduğuna; olağanüstü anlatımları Kur'an'ın teosantrik anlatım üslubu ve önceki insanların akıl ve idrak düzeyine göre hitap etmesiyle açıkladığına değinmiştik. Geleneksel anlayıştan farklı bir mucize telakkisi olduğunu beyan eden yazarın yer yer lafzın zahirine ittiba edip, bunların yorumlarını meale taşımayı uygun bulmaması bir tercih olsa da pek ikna edici bir izah tarzı olmasa gerektir. Zira bu ayırım, teville yol bulunanları mümkün olduğunca olağan kılmaya çalışırken, edilemeyenleri başka bir konsepte taşıma durumunda kalma gibi bir zaafıla mualel gibidir. Şimdi meal yazarının

⁶⁰ Öztürk, *Meal*, Sunuşta, 22.

hissi mucizelerle ilgili görüşlerinin genel olarak Kur'ân pratiğine nasıl yansıtıldığını inceleyelim.⁶¹

1. Hz. Salih (a.s) ve Deve Mucizesi

Semûd kavmine gönderilen Hz. Salih (a.s) diğer elçiler gibi kavmine davette bulunmuş ancak kendisini yalanlamışlardır. Mucize taleplerine binaen kendilerine bir deve (nâka) gönderilmiştir. Öztürk Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen ilgili âyetleri, *"Rabbinizden size apaçık bir delil/mucize geldi. İşte Allah'ın şu devesi sizin için bir mucize!"*⁶² *"Nitekim Semûd kavmine Sâlih'in peygamber olduğunu gösteren bir mucize olarak deveyi vermiştik"*,⁶³ *"Ey kavmim! (madem mucize istiyorsunuz) işte size mucize; Allah'ın şu devesi sizin için bir mucize!"*⁶⁴ gibi ifadelerle çevirerek, deve mucizesini net bir şekilde meale yansıtmış görünmektedir.

Daha sonraki yıllarda kaleme aldığı eserinde mezkur deve (nâka) ile ilgili olarak beyanlarda bulunduğu görülmektedir. Bu açıklamalara göre "dişi deve" (nâka) Kamer 27. âyette de belirtildiği üzere bir sınamadeneme (fitne) nesnesidir. Yine ilgili âyetlerin hiç birinde devenin mucizevî bir yapıya sahip olduğunu gösteren bir karîne mevcut değildir. Devenin âyetlerde Allah'a izâfe edilmesi söz konusu hayvanın herhangi birine ait olmadığına, zarar vermemekle mükellef kıldıklarına işaret etmektedir.⁶⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de "nâka" diye ifade edilen söz konusu deveye yedi yerde değinilmektedir. Kelime dört yerde "en-nâka" şeklinde yalnız başına gelirken⁶⁶ üç yerde de Allah'a izâfe edilmektedir.⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm âdeti olduğu üzere olayı vecîz bir şekilde anlatmaktadır. Bu bağlamda devenin mucize oluş keyfiyetine açıkça değinilmemiştir. Ancak bu devenin kavim için bildik anlamda bir mucize olduğunda hiç şüphesiz

⁶¹ Öztürk'ün, meal çalışmasında âyetlerdeki arka plan unsurunu iyi bir şekilde değerlendirdiği, hedef dildeki maksadı gözettiği ve bunu da genel olarak manaya başarılı bir şekilde yansıttığını belirtmek gerekir. Bu nedenle söz konusu meali takip eden bir okuyucu, dil ve üslup bakımından rahat ve anlaşılır bir metinle karşılaşmaktadır. İlgili meale dair benzeri tespit ve diğer değerlendirmeler için bkz. Zülfiyar Durmuş, "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meali" isimli Eserinin Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2010): 79.

⁶² A'râf, 7/73.

⁶³ İsrâ, 17/59.

⁶⁴ Hûd, 11/64.

⁶⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 17.

⁶⁶ A'râf, 7/77; İsrâ, 17/59; Şuarâ, 26/155; Kamer, 54/27.

⁶⁷ A'râf, 7/73; Hûd, 11/64; Şems, 91/13.

edilmemelidir. Zira Şu'arâ 154-155. âyetlerde Semûd Kavmi ile Hz. Salih arasında geçen bir konuşma “*Sen sadece bizim gibi bir insansın. Eğer doğru söylüyorsan haydi bir mucize getir. İşte bu deve sizin için bir mucize*” şeklinde bildirilmektedir. Öte yandan yine Kur'ân'da bu deve, Öztürk'ün de meale yansıttığı üzere kavim için mucize (âyet ve mubsıra) olarak nitelenmiştir. Bir başka yerde ise geçmiş kavimlerin mucizeleri yalanladıkları ifade edildikten hemen sonra da “*Semûd'a deveyi açık bir delil (mubsıra) olarak verdik*”⁶⁸ buyrulmaktadır.

Kanaatimizce devenin Allah'a izâfe edilmesi (nâkatullah) de mucize oluşunu pekiştiren bir ifadedir. Allah (c.c) tarafından deveye dokunulmamasının istenmesi, olağan dışı şekilde var olduğu anlaşılan bu hayvanın her daim kavmin gözlerinin önünde durması ve Hz. Salih'in (a.s) doğruluğunu kendilerine hatırlatması hikmetine matuf olsa gerektir.

Bir âyet-i kerîmede söz konusu deve için “fitne” denilmesi onun mucize oluşuna engel değildir. Allah (c.c) deveyi mucize olarak yaratmış, isyankâr kavimden ona ilişmemelerini ve su hakkını gözetmelerini istemiştir. Mucize devenin dokunulmaz kılınması, kavim için bir deneme vesilesi olmuştur. Ancak azgınlık ve taşkınlıkta ileri gidenler bu deveyi görmeye tahammül edememiş, üstelik boğazlayarak Hz. Sâlih'e meydan okumuşlardır.⁶⁹ Sonuçta Allah'ın evini (Beytullah) yıkmaya gelen Ebrehe ordusu nasıl kuşlarla helak edildiyse Allah'ın devesini (nâkatullah) boğazlayan Semûd da yer sarsıntısı ve yüksek ses dalgalarıyla (sayha) helak edilmiştir.⁷⁰ Semûd'un bu kötü âkıbeti, ilgili devenin mucize oluşunu desteklemektedir. Tam da bu noktada âyet-i kerîmede mucizelere dair “*Oysa biz mucizeleri ancak korkutmak için göndeririz*”⁷¹ buyrulmaktadır. Çünkü âdetullaha göre mucize isteyen kavim, gösterilen mucizeye iman etmezlerse hemen helake müstahak olurlar.⁷²

Kur'ân'ın bu açık beyanları ve özellikle âyetlerin siyâk-sibâkı dolayısıyla devenin kavim için hissî mucize türünde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıca mucizeleri yalanlamanın genel olarak helak sebebi

⁶⁸ İsrâ, 17/59.

⁶⁹ A'râf, 7/76-78.

⁷⁰ Hûd, 11/67; Hicr, 15/83.

⁷¹ İsrâ, 17/59.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 674.

olduğu ve Semud kavminin de deveyi kestikleri için azaba uğradıkları düşünüldürse bu devenin sıradan bir hayvan olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Hz. İbrahim (a.s)

a. Ölü Kuşların Canlanması

Öztürk'ün konuyla ilgili meali şu şekildedir:

“Yine vaktiyle İbrahim, “Rabbim! Ölüleri nasıl diriltileceğini göster bana.” dedi. Allah da, “Yoksa sen ölüleri dirilteceğime inanmıyor musun?!” buyurdu. İbrahim, “Elbette inanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun istiyorum.” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Öyleyse, dört kuş yakala ve onları bir süre eğiterek kendine alıştı. Sonra her birini bir tepeye bırak. Daha sonra onları çağır. Göreceksin ki sana çabucak gelecekler. Allah üstün kudret sahibidir; her türlü hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.”⁷³

Yazar, burada “onları bir süre eğiterek kendine alıştı” çevirisine, “Bu âyetteki surhünne ileyk” lafzı çoğu mealde “onları kesip parçala” diye çevrilmiştir. Bizim çevirdiğimiz anlam Ebû Müslim el-İsfehânî'nin ikna edici yorumuna dayanmaktadır.” şeklinde bir not düşmektedir.⁷⁴

Gördüğümüz kadarıyla kuşların İbrahim (a.s) tarafından kesilip parçalandığına ve sonra da diriltme mucizesinin gerçekleştiğine dair müfessirler arasında görüş birliği vardır. Müfessir Râzî (ö. 606/1210) müfessirlerin bu mana üzerine icmâ ettiklerini belirttikten sonra Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) istisna teşkil ettiğini söylemektedir.⁷⁵ İsfehânî mealde de işaret edildiği üzere kuşları öldürme değil, alıştırma manasını tercih etmiştir. Ona göre meşhur manası “imâle” olan “فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ” ifadesinde kesmeye delalet söz konusu değildir. Manası parçalama olsaydı fiil, “إِلَيْكَ” ile müteaddi kılınmazdı. Ayrıca “onları çağır” anlamındaki “ادْعُهُنَّ”deki zamir de cüzlere değil, kuşlara gitmektedir. Bu yüzden o kuşları keserek değil, kendine alıştırdıktan sonra canlı şekilde tepelere koymuştur. Ebû Müslim'e göre bundan maksat, ba's olayını müşahhas bir örnekle göstermektir.⁷⁶

Âyet-i kerimede geçen “فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ” ifadesi gerek kıraat ve gerekse mana bakımından tefsirlerde tetkik konusu olmuştur. Basralı ve Kufeli dil âlimleri arasındaki ihtilaflar bağlamında kelimenin kendine çekme,

⁷³ Bakara, 2/260.

⁷⁴ Öztürk, *Meal*, 62.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420), 7: 37.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 37.

çevirme, meylettirme, toplama gibi manaların yanında, “kesip parçalama” manasına geldiği de ifade edilmiştir.⁷⁷

İbn Abbas, Said b. Cübeyr, İkrime ve Mücahid gibi sahabe ve tabiûn ifadeyi, “onları kesip parçala” şeklinde anlamışlardır.⁷⁸ Bu manayı tercih eden Taberî'ye göre tefsirde şöhret bulmuş söz konusu zatlardan nakledilen görüşler bu kanaatin doğruluğuna ve yine az sayıdaki kişiler tarafından nakledilen diğer görüşün ise geçersizliğine açık bir delil teşkil etmektedir.⁷⁹

Dilci müfessirler cenahında da genel yaklaşım bu şekildedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ifadeye, “onları kendine çek” manasını vermekle beraber, kesip parçalamanın izmâr edildiğini belirtmektedir. Ona göre cümlenin devamında gelen “ *لَنْ أَجْعَلَ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا* ” (Her dağa onlardan bir parça koy) ifadesine binaen kesme fiilini açıkça zikretmeye ihtiyaç duyulmamıştır.⁸⁰

“*فَصْرَهُنَّ*” ifadesinin “kat'/kesme” manasına gelmediğini söyleyen Ferrâ, “Mana eğer o şekildeyse kelimenin aslı “*صَرَى يَصْرِي*”den olup “yâ” harfi takdim edilmiştir” demektedir.⁸¹

Mecâzü'l-Kur'ân sahibi Ebû Ubeyde'ye göre de kendine çekme (damm) manasına alınırsa akabinde “*لَمْ أَقْطَعْنَهُنَّ*” takdiri söz konusu olmaktadır.⁸²

Mutezilî müfessir Zemahşerî meylettirme, kendine çekme, cem etme gibi manaları öne almakla beraber, sonuçta kesip parçalamanın gerçekleştiğine kâildir. Kuşları alma veya yakalama emrinin ardından bir de kendine çekme kaydının gerekçesini sorgulayan Zemahşerî bunu, “Yeniden diriltmeden önce tefekkür etme, şekil ve evsafını iyice belleme” şeklinde sunar.⁸³ Bu yorum Hz. İbrahim'in “Kalbim mutmain olsun” şeklindeki çıkışı ile de mutabakat arz etmektedir.

⁷⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 174; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 346; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 497.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 504.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 504.

⁸⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Said el-Ham (byy.: yy., ty.), 1: 86.

⁸¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 174.

⁸² Ebû Ubeyde, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 80.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310.

Dile ağırlık veren müfessirler, her ne kadar “kuşları kendine alıştırma” manasına meyletseler de “kesme” fiilinin izmâr edildiği kanaatindedirler. Siyak-sibak açısından mealde tercih edilen Ebû Müslim’in görüşünün eleştiriye açık olduğunu ifade etmemiz gerekir. Burada öncelikle Hz. İbrahim’in Rabbinden ölümlerin dirilişini bizzat müşahede etmek istediğini görüyoruz. Hz. İbrahim’in bu talebi ölümden dirilişe dair bir şüphe üzerine varid olmamıştır. Aksine Allah’ın va’d ettiği bir hakikati müşahhas olarak görmeyi arzu etmiştir. Bundan sonra Allah (c.c) onun bu talebini kabul etmiş ve bu amaçla dört kuş almasını istemiştir.

Hz. İbrahim (a.s) ölümden dirilişi görmeyi murad ettiğine göre onun Allah tarafından kabul gören bu talebine de aynı yönde bir cevap verilmiş olması gerekir. Yani ölümden sonra dirilişi somut olarak ortaya koyacak bir olayın gerçekleşmesi icap eder. Çünkü Ebû Müslim’in yaklaşımına göre önce alıştırma ve akabinde çağırma ile kuşların sahibine gelmesi bir ölme-dirilme keyfiyeti değildir. Ayrıca İbrahim’in görmek istediği üzere sıra dışı bir olay da değildir. Zira hayvanların kendileriyle ilgilenen insanlara alışması âdeten ve dâimen bilinen ve tecrübe edilen bir şeydir. Böyle olağan bir olayın hem İbrahim’in maksadına hem de kalbinin mutmain olmasına kâfi olamayacağı açıktır. Hz. İbrahim (a.s) Rabbinden bir ölme ve dirilme örneği istediğine göre bu taleple hayvanların eğitilip alıştırılması arasında bir tenasüplük söz konusudur.

Öte yandan kelamın devamında “*ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا*” ifadesinde geçen “cüz’en” kelimesine binaen kuşların mucizenin müşahedesi için kesilip parçalandığı anlaşılmaktadır. Nitekim “cüz” kelimesi, “eczâ”nın müfredi olarak bir şeyin bir kısmı ve bir parçası anlamına gelmektedir. Kişi bir şeyi bölüp parçalara ayırdığında “Ceze’tü’ş-şey’e cez’en” der.⁸⁴ Şemseddin Sâmî de bu kelimeye “Bir küllün mürekkeb olduğu aksamdan beheri, kül mukâbili, kısım, parça, bölük” anlamlarını vermektedir.⁸⁵ Aklen de bilinir ki cüzler biraya gelince bir bütün oluşturur. Bu nedenle bu kısmın “*Sonra her birini bir tepeye bırak*” yerine “*Sonra her tepeye onların her birinden bir parça bırak*” şeklinde çevrilmesi daha uygundur.

⁸⁴ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmarâî (Beyrut: Dâr ve Mektebeti'l-hilâl, ty.), 6: 163; Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 2: 93.

⁸⁵ Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türki* (İstanbul: Şifa, 2012), 483.

Şu halde önce ölüleri diriltme keyfiyeti talebi ile onlardan birer parçayı belli noktalara koyma işlemi bu manayı güçlü bir biçimde desteklemektedir. “Fesurhünne ileyk” ifadesine kendine alıştırmaya manasının verilmesi bu manayı tercihe engel teşkil etmemektedir.⁸⁶ Zira bir ifadede fiil gizlendiği halde siyak-sibakın delaletiyle o fiilin vaki olduğu anlaşılabilir. Bu aynı zamanda Kur'ân'ın veciz üslubunun özelliklerindedir. Örneğin Allah (c.c) Hz. Musa'ya “ فَضَلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ” şeklinde, “Asanla taşa vur” şeklinde emretmiş hemen ardından da “taştan on iki pınar fışkırdı” denilmiştir. Arada “fedarabe” fiili izmâr edilmiştir. Kelamın gelişinden Musa'nın bu emri yerine getirmek üzere asasını taşa vurduğu ve bunun üzerine pınarların çıktığı anlaşılmaktadır.

Şu halde sırf öldürmekle yetinmeme, parçalama ve o parçaları değişik yerlere koyma işlemi ba's olayını ve Allah'ın güç ve kudretini müşahede açısından daha uygundur. Buna göre Allah (c.c), insan bedeni ve kemikleri toprakta paramparça olsa da Allah onları bir araya getirmeye kadirdir. İlgili âyet-i kerîmenin sonunun “ وَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ” şeklinde bitmesi de bu yaklaşımı desteklemektedir. Sonuç olarak Hz. İbrahim ba'si bizzat gözleriyle müşahede etmek istemiş ve isteği de o şekilde gerçekleşmiştir.

b. Ateşin Yakmaması

Kur'ân'ın beyân ettiği göre Hz. İbrahim (a.s) kavmin putlarını kırınca putperest halkın öfkesini celbetmişti. Bunun üzerine içinde ateş yaktıkları bir yer yapmayı ve Hz. İbrahim'i de onun içine atıp yakmayı önerdiler. Ancak Allah (c.c) Hz. İbrahim'in ateşte yanmasına müsaade etmemiştir.⁸⁷ Mucizelere mesafeli yaklaşan bazı meallerde Kur'ân'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığını ve oradan mucize olarak kurtulduğunu açıkça beyan etmediği ifade edilmektedir.⁸⁸ Öztürk, ilgili

⁸⁶ Âyet-i kerîmede geçen “fesurhünne ileyk”in manasını, “onları kendine alıştır” şeklinde tespit eden bir çalışma için bkz. Abdurrahman Ateş, “Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi” (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme), *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2016): 29.

⁸⁷ Enbiyâ, 21/57-70; Ankebût, 29/34; Sâffât, 37/97, 98.

⁸⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 656; Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir, 2013), 701.

âyetleri lâfzen çevirmiş, hadisenin oluş biçimine ilişkin herhangi bir açıklayıcı bilgi notuna yer vermemiştir.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve oradan mucize olarak kurtulmasına dair fazlaca ayrıntı verdiğini söyleyemeyiz. Ancak Enbiyâ suresi 68-71. âyet-i kerîmeler, putlarının yıkılıp parçalandığını gören öfkeli kavmin Hz. İbrahim'i yakmayı teklif ettiklerini, ateşe de "İbrahim'e serin ve zararsız ol" denildiğini ve ardından kavmin hüsrana uğratıldığını beyan etmektedir. Görülüyor ki Kur'ân burada ateşin yakılması, İbrahim (a.s)'ın onun içine atılması, çıkarılması vs. keyfiyetinden bahsetmemektedir. Ancak Kur'ân veciz üslubu gereği bazı detayları zikretmese de sözün akışı ve özellikle "*Dedik ki Ey ateş! İbrahim'e serin ve zararsız ol.*"⁹⁰ âyeti ile kavmin bu korkunç zulme tevessül ettikleri ve ateşin bir mucize sonucu Hz. İbrahim'i yakmadığı anlaşılabilir. Yine Ankebût suresi 24. âyet-i kerîmede ise "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesi de Allah'ın yardımının Hz. İbrahim'e yettiğini göstermektedir. Eğer Hz. İbrahim ateşten bilinen doğal bir sebeple kurtulmuş olsaydı, ateşe yönelik mezkûr hitabın gereği kalmazdı.

c. Meleklerin Hz. İbrahim'i Çocukla Müjdelemesi

Kur'ân-ı Kerim Hz. İbrahim'e (a.s) meleklerin gönderildiğini, ona ve ihtiyar karısına çocuk sahibi (İshak) olacaklarının müjdelendiğini, bunun üzerine hanımının "*Ben şu ihtiyar halimle mi çocuk doğuracağım, üstelik kocam da yaşlı bir adamken...*"⁹¹ şeklinde hayret belirttiğini ifade etmektedir. Buna göre çocuk sahibi olma imkânını yitirmelerine rağmen Allah kendilerine İshak'ı bahşetmiştir. Öztürk, müjdeyi duyan hanımının gülmesine ilişkin, "*Dahiket*" ifadesini "hayız gördü" manasını verenlere temas etmekle beraber Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi önde gelen dilci müfessirlerin bu yorumu isabetli bulmadıklarını ifade etmiştir.⁹²

Müfessirlerin çoğunluğu "*dahiket*" ifadesini bilinen şekliyle güldü, tebessüm etti anlamında değerlendirmişlerdir. Buna karşın

⁸⁹ Enbiyâ, 21/69; Ankebût, 29/24; Sâffât, 37/97-98.

⁹⁰ Enbiyâ, 21/69.

⁹¹ Hûd, 11/72.

⁹² Öztürk, *Meal*, 312. Muhammed Esed, hanımın hayret ve şaşkınlığının kadının o güne kadar kendisini kısır olarak bilmesi ve yanılması ile ilişkilendirmektedir. Muhammed Esed, *Kurân Mesajı*, 440. Mustafa İslamoğlu ise "*dahiket*" fiili için "hayız alameti hissetti" manasını vermiştir. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gereğçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün, 2008), 412.

Mücahid ve İkrime'nin kelimeyi "hayız gördü" manasına aldıkları ifade edilmektedir.⁹³ Zeccac, bu görüşü "dikkate alınacak bir şey değil" şeklinde nitellemektedir.⁹⁴ İbn Atıyye de sika dilcilerden duyulmadığı ifade edilen bu mananın zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

3. Hz. Musa (a.s)

a. Asa Mucizesi

Kur'ân'ın beyanlarına göre Hz. Musa, Medyen'den ayrılıp yola çıkmış iken, kutsal Tuvâ Vadisinde ilk vahyi almıştır. Orada Allah'la konuşmaya mazhar olan Hz. Musa'ya, Firavun'a karşı kanıt olmak üzere asa ve yed-i beyzâ gibi mucizeler bahşedilmiştir.⁹⁶ Yine Kur'ân'ın bildirdiğine göre Hz. Musâ, bu asayı bazı mucizelerin gerçekleşmesinde kullanmıştır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

a1. Asanın Yılana Dönüşmesi

Hz. Musa'nın (a.s) ilk vahiy esnasında karşılaştığı bu mucize ile gündelik hayatının bir parçası olan asa, yılana dönüşmüştür. Musa'nın (a.s) çok korktuğu ve Allah'ın da kendisini teskin ettiği bu olayın aynısı, bir de Firavun, onun ileri gelenleri ve sihirbazlarla karşılaşma anında tekerrür etmiştir. Yılana dönüşen bu asa ile Hz. Musa (a.s), Firavun'un büyük ödülleri va'd ederek davet ettiği sihirbazları mağlup etmiştir.⁹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Öztürk, asanın yılana dönüştüğünü ifade eden ve Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen bu olayı "*Musa asasını yere bıraktı ama bir de ne görsün! Asa hızla kıvrılıp giden bir yılan oluvermiş!*",⁹⁸ "*Musa yere bıraktığı asasının yılan gibi hareket ettiğini görünce...*"⁹⁹ şeklinde literal olarak meale yansıtmuş ancak herhangi bir açıklayıcı not düşmemiştir.¹⁰⁰

⁹³ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsil-Arabî, h. 1420), 2: 456.

⁹⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 62.

⁹⁵ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422), 3: 89.

⁹⁶ A' râf, 7/108-109; Taha, 20/21-23.

⁹⁷ A' râf, 7/117-122.

⁹⁸ Tâhâ, 20/20.

⁹⁹ Neml, 27/10.

¹⁰⁰ Benzeri mealler için bkz., A' râf, 7/105, 117; Şu' arâ, 26/32, 45; Kasas, 28/31.

a2. Asa ile Denizin Yarılması

Hz. Musa'nın asası ile meydana gelen mucizelerden biri de denizin yarılması mucizesidir. Bu mucizeye de Kur'ân'ın değişik yerlerinde değinilmektedir. Meal sahibinin zikri geçen yerlerde söz konusu mucizeyi de lâfzen çevirdiği¹⁰¹ ancak Bakara sûresi 50. âyet-i kerime mealine düşülen notla istisnai bir anlayışa az da olsa kapı aralandığı görülmektedir.

Söz konusu âyet-i kerîme şu şekildedir:

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Meal sahibi bu âyet-i kerîmeye, “Ey İsrailoğulları! Hani biz vaktiyle sizin için denizi yarmış ve böylece sizi düşmandan kurtarmış, Firavun ve adamlarını ise gözünüzün önünde sulara gömmüştük.” şeklinde anlam vermiştir.

Ardından meale dair verilen dip notta “فَرَقْنَا بِكُمْ” ifadesindeki “bâ” harfi cerrine sebebiyet manası verildiği, ancak mülâbeset manası da verilebileceği, buna göre de mananın İsrailoğullarının denize doğru yürüdükleri, böylece suları yardıkları ya da suların onlar tarafından yarıldığı gibi bir mana ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁰²

a3. Asa ile Taştan Su Çıkarılması

Asa ile gerçekleştirilen mucizelerden biri de kayadan su çıkması olayıdır. Susuz kalan kavmi için Hz. Musa (a.s) Allah'tan su istemiş, o da asası ile kayaya vurmasını emretmiş ve kayadan on iki göze fişkırmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla mealde bu yardım mucizesi de “...Asanla kayaya vur, demiştik. Musa asasını vurunca kayadan oniki göze fişkırmış...”¹⁰³ şeklinde literal anlamıyla verilmiş ve herhangi bir farklı yoruma yer verilmemiştir.

Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ile ilgili bölümler Öztürk tarafından, olduğu gibi lafza sadık kalınarak çevrilirken zikri geçen yerlerde bu olaya ilişkin araştırmacı tarafından herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Hatta “Bunun üzerine Musa asasını yere bıraktı. O anda bir de ne görsünler, asa basbayağı bir yılan oluvermiş”,¹⁰⁴ “Böylece hem Musa'nın gösterdiği mucizenin gerçek olduğu...”¹⁰⁵ şeklindeki ifadeler asa mucizesinin

¹⁰¹ Tâhâ, 20/77; Şuarâ, 26/63; Duhân, 44/24.

¹⁰² Öztürk, Meal, 12.

¹⁰³ Bakara, 2/60; A'râf, 7/160.

¹⁰⁴ A'râf, 7/107.

¹⁰⁵ A'râf, 7/117.

bilfiil gerçekleştiği şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak meal sahibi mucizelerin bilinen şekilde gerçekleşmediği kanaatinde olduğundan bu çevirilerin yazarın genel mucize anlayışı ile uyumu açısından izaha muhtaç olduğunu söylememiz gerekir.

Öte yandan dipnotta Zemahşerî'ye referansla verilen mülâbeset manasının ilgili hadiseyi mucize durumundan çıkarıp olağan kılma ihtimali söz konusudur. Zira bu durumda, İsrailoğullarının suya doğru yürümesiyle suyun yarıldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu durumda akla, geçilen suyun derinliği olmayan bir çay veya sığ bir akarsu ya da su birikintisi olduğu zannı doğmaktadır. Hadise, Kur'ân bütünlüğünde düşünüldüğü takdirde bu görüşün makbul addedilemeyeceği açıktır. Çünkü geçilen su, bir yerde İbranice ve Süryânice asıllı olduğu ifade edilen¹⁰⁶ “yemm”, diğer yerlerde ise “bahr” olarak tesmiye edilmektedir.¹⁰⁷ Bahr kelimesi lügatte çokça suyu içine alan geniş mekân için kullanılmaktadır.¹⁰⁸ Firavun ve beraberindeki askerlerin birbirine kavuşan sular içinde boğulup gittiği düşünülürse suyun boyutu ve derinliği iyi anlaşılır. Eğer söz konusu yerde sular sığ olsaydı, Firavun ve askerlerinin boğularak helak edilmesinden bahsedilmezdi. Nitekim Kur'ân denizin yarılma mucizesini anlatırken yarılan suların dağ gibi yığın oluşturduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Böylesi derinliği olan bir suyun yürüme ile geçilmesi mümkün değildir. Ayrıca yine âyetlerin sarih delaletiyle suyun yarılmasına vesilen olan Beni İsrail değil, Musa'nın asasıdır. Çünkü Allah (c.c) Musa'ya asasını denize vurma emri vermiş ve deniz ondan sonra yarılmıştır.

b. Yed-i Beyzâ Mucizesi

Allah'ın Hz. Musa'ya Tuva Vadisinde bahşettiği ikinci mucize ise koynuna koyup çıkardığı elinin bembeyaz oluşudur. Bu mucize de mealde “*Musa elini koynuna sokup çıkardı. O anda bir ne görsünler, bembeyaz bir el ışıl ışıl parlıyor*”,¹¹⁰ “(Ey Musa) Şimdi de elini koynuna sok. Göreceksin ki elin koynundan bir başka mucize olarak kusursuz bir beyazlıkta, ışıl ışıl çıkacak”

¹⁰⁶ Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ân*, 19: 56.

¹⁰⁷ A'râf, 7/137; Tâhâ, 20/78-79.

¹⁰⁸ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 108.

¹⁰⁹ Şu'arâ, 26/63.

¹¹⁰ A'râf, 7/108.

¹¹¹ şeklinde lafza bağlı kalınarak verilmiş ancak herhangi bir not düşülmüştür.

c. Bulutun Gölgelemesi, Bildırın ve Helva Mucizeleri

“Öte yandan (çölde) bulutları üzerinize gölgelik yapmıştık. Yine (çölde) size (bir tür tatlı çiy olan) kudret helvası ile bildırın eti lütfetmiş ve ihsan ettiğimiz bu güzel rızıklardan yiyin” demiştik...¹¹²

İsrailoğullarına ilahi yardım ve lütuf kapsamında bahşedilen birçok mucizeden biri de çölün kavurucu sıcaklığında kendilerine gölge olacak bulutlar gönderilmesi ve yine tarıma elverişli olmayan bu muhitte doymaları için ihsan edilen “helva” ve “bildırın eti”dir. A’râf sûresi 164. âyet-i kerimde de zikredilen bu mucize yine lafza sadık kalınarak çevrilmiştir. Meallerde genellikle kudret helvası olarak çevrilen “menn” kelimesi için parantez içinde “bir tür çığ” manası verilmiştir. Tefsirlerde bu kelime için reçine, bal, zencefil, şerbet, çığ gibi birçok açıklama getirilmiştir.¹¹³ Zeccâc, kelimenin lügat manasına işaret ederek Allah’ın çaba ve yorgunluk sarf edilmeden bahşettiği nimet şeklinde bir açıklamada bulunmakla mucizevi yönüne değinmektedir.¹¹⁴

d. Maktulün Diriltmesi

“Biz bu hadise üzerine onlara şunu emretmiştik: “Onlara meçhul cinayetlerin bir kısmında, cesedin bulunduğu yerdeki ileri gelenler zümresine bir sığır/düve kestirip üzerine ellerini yıkatmak suretiyle bu işle hiçbir ilgilerinin olmadığına yemin ettirme usulünü uygulayın. Allah (faili meçhul cinayet meselelerini bu şekilde çözüme kavuşturmak ve katillerini kısas hükmüyle cezalandırmak suretiyle) cinayetleri engellemekte ve hikmetini düşünüp öğüt/ders almanız diye uygulanacak kuralları size öğretmektedir.”

Bu mealin gerekçesini Öztürk, o günkü Yahudi toplumunda bulunan ve Cahiliye Araplarındaki faili meçhul cinayetlerde devreye sokulan kasâme benzeri bir uygulamaya dayandırmaktadır. Ayrıca “Ayette geçen “كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى” ifadesi için de “ölüleri diriltmek”ten maksat bize göre kısasla ilgilidir. Çünkü Bakara 179. ayette “kısasta sizin için hayat vardır” denilmektedir. Kısastaki hayat ise cinayetin engellenmesidir. Ayetin

¹¹¹ Tâhâ, 20/22; Benzeri mealler için ayrıca bkz. Şu’arâ, 26/33; Neml, 27/12; Kasas, 28/32.

¹¹² Bakara, 2/57.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 93; Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, ty.), 1: 124; İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Dimeşk: Dâru Tayyibe, 1999), 1: 267.

¹¹⁴ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 138.

çevirisinde parantez arasında verilen ifade bu mülahazaya dayanmaktadır.”¹¹⁵ demektedir.

Bakara sûresinin de adını aldığı inek kesme kıssasının peşinden gelen söz konusu âyet-i kerîmeler meallerimizde genellikle şu şekilde çevrilmektedir:

*“Hani siz bir kişiyi öldürmüştünüz ve hakkında tartışmıştınız. Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracaktı. Dedik ki, ona (maktule) onun (kesilen ineğin) bir kısmıyla vurunuz. İşte Allah ölüleri böyle diriltir ve âyetlerini size gösterir. Belki aklınızı başınıza alırsınız.”*¹¹⁶

Görüldüğü üzere Öztürk'ün mealî ile bizim de tercih ettiğimiz meal arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu farklılığın temel nedeni Öztürk'ün âyetleri doğrudan Tevrat kıssası ile izah etme yoluna gitmiş olmasıdır. Tevrat'ın Tesniye Kitabının 21. babında kim tarafından işlendiği bilinmeyen cinayetlerle ilgili şu uygulamaların yapılması istenilmektedir:

1. Öldürülen kişinin etrafında olan yerleşim yerlerine uzaklığı ölçülecek.
2. Maktüle en yakın yerin ihtiyarları çalıştırılmamış genç bir inek alacaklar.
3. İneği sürülmemiş ve ekilmemiş bir yere getirip orada boynunu kıracaklar.
4. Bütün ihtiyarlar boynu kırılan ineğin üzerinde ellerini yıkayacaklar ve kan dökmediklerini ve cinayeti görmediklerini söyleyecekler ve “Ya Rab, kavmin İsrail arasında suçsuz (masum) kan bırakma” dediklerinde o kandan berâet edecekler.

Tevrat'ta geçen bu pasajla Kur'ân'ın ilgili kıssası arasında maktul ve inek unsurları açısından dikkat çekici bir benzerlik olsa da olayın akış biçimi ve katilin tespitine dair bâriz farklar olduğu açıktır. Dolayısıyla ilgili Kur'ân kıssasını Tevrat'taki yasa ile birleştirerek tefsir etmek söz konusu farklılıkları ihmal etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın açık beyanı karşısında, onu Tevrat'a tabi kılarak ikincil konuma düşürmek gibi bir zaafıla mualleldir. Oysa Kur'ân, önceki kitaplar için “müheymin” olması hasebiyle bu tür ilişkilendirmelerde Kur'ân'ın açık beyanlarını öncelemek daha isabetli olacaktır.

¹¹⁵ Öztürk, *Meal*, 17.

¹¹⁶ Bakara, 2/73.

73. âyet-i kerîmede “ölüye vurma”, “ölüleri diriltme”, “âyetleri gösterme” gibi ifadeler, Öztürk’ün verdiği mealde büyük ölçüde buharlaşmıştır. Oysaki genel kabule mazhar olan tercihte mana, hem âyet lafızları ile hem de siyak-sibâk ile oldukça mütenasiptir.

Bu bağlamda “ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى ” (İşte Allah, ölüleri böyle diriltir) ifadesinin “Kısasta sizin için hayat vardır” âyetiyle ilişkilendirilmesi de oldukça zorlamadır. Çünkü siyak-sibak, bu ifadenin kısasla değil, ölünün diriltilmesi ile ilgili olduğunu göstermektedir. Eğer bu ifadeyi iddia edildiği gibi kısasla ilişkilendirirsek âyet, “İşte böyle Allah (kısasla) ölüleri diriltir” gibi ilginç bir manaya gelecektir. Oysa kısas hükmü, bizzat ölüyü diriltmez fakat vaki olması muhtemel cinayetleri caydırıcı ve önleyici bir nitelik taşır. Kısas ölenlere değil, yaşayanlara hayat bahşeder. Doğrudan faili bilinen suçlarla ilgilidir. Tevrat yasasının faili ortaya çıkarma garantisi yoktur. Zaten Tevrat metninde buna dair bir açıklama da yoktur. Cinayetlerin engellenmesi ise bilindiği gibi öleni diriltmek anlamına gelmemektedir. Buna karşın mucize olarak maktulün diriltilmesi ve katilini haber vermesi “Allah gizlediğiniz şeyleri açığa çıkaracak” ifadesi ile gayet uyumludur.

Yine “ وَرُيُوكُمْ آيَاتِهِ ” ifadesi de olayın mucizevi olarak gerçekleştiğine dair güçlü bir karinedir ve siyak-sibakla oldukça mütenasiptir. Öte yandan Kur’ân’da “âyet” kelimesi, Kur’ân cümleleri, Allah’ın varlığının delilleri ve hissî mucizeler gibi manalarda kullanılmıştır. Ancak “âyet gösterme” fiili, kitabî âyetlere delalet etmek üzere hiç kullanılmamıştır. Kur’ân buna en yakın olarak, âyetlerin açıklanması (tebyîn) ve kitabın öğretilmesinden (talîm) bahsetmektedir.¹¹⁷ Buna mukâbil Kur’ân’da, Firavun ve adamlarına gösterilen mucizelerle Hz. Peygamberin (a.s) İsrâ mucizesi bağlamında söz konusu ifade kullanılmıştır.¹¹⁸ Dolayısıyla meal yazarının “ وَرُيُوكُمْ آيَاتِهِ ” ifadesini ders alıp öğretme manası vermesi Kur’ân’ın genel dil üslubu açısından da pek yerinde değildir.

Gördüğümüz kadarıyla Tevrat’ın ilgili metni İsrailoğullarına, muhtemel bir faili meçhul cinayete dair uygulanacak yasayı bildirmektedir. Buna mukâbil Kur’ân-ı Kerîm, durumu vukû bulmuş bir cinayet vakası ve akabinde başlayan tartışmalar (müdâre’e) üzerinden anlatmaktadır. Eğer Tevrat’ta geçen kurallar sahihse, bizce her ikisi de birbirinden farklıdır. Anladığımız kadarıyla Kur’ân’da nakledilen kısas,

¹¹⁷ Bakara, 2/187, 219, 221; Mâide, 5/89; Nur, 24/18; Âl-i İmran 3/164; Cum’a, 62/2.

¹¹⁸ Nâziât, 79/20; Tâhâ, 20/23, Zuhruf, 43/48.

Tevrat yasasının tatbikinin sonuçsuz kalması ve maktul yakınları ile suçlanan taraflar arasında alevlenen ihtilaf ve nizayı sonlandırmak amacına matuf olmalıdır. Bu durumda Allah (c.c) o sırada kavmi içinde bulunan Hz. Musa'ya (a.s) mucize bahşederek, maktülü diriltmiş ve katilinin kim olduğunu söylemiştir. Böylece kendini gizleyen katil ortaya çıkarılmış ve kavmi birbirine düşüren karşılıklı suçlamalar da nihayet bulmuştur.

Yukarda zikredilen gerekçeler çerçevesinde "bakara" kıssasını doğrudan Tevrat'ın ilgili yasasına hamletmek birçok açıdan tekellüfü de içinde barındırmaktadır. Burada ifade etmek gerekir ki, Öztürk'ün açıklamaları aslında Muhammed Abduh'un tilmizi Reşid Rıza'nın görüşleri ile mecaz anahtarı ile her kapıyı açmaya çalışan ve ölüyü bilinen şekliyle diriltmeyi gülünç bulan Muhammed Esed'in görüşlerinin mezcedilmiş şekli gibidir.¹¹⁹

Kanaatimizce Musa'nın âsâsı ile denizi yaran Allah (c.c)'in ölüyü de benzeri bir dokunuşla diriltmesi imkân dâhilindedir. Oryantalist ya da pozitivist eleştiriler bertaraf edilirken lafza tahammül edemeyeceği manalar yüklemek isabetli olmasa gerektir. Bu bahsi Râğib el-İsfehânî'nin şu sözleriyle tamamlayalım:

"Bir kısım insanlar, söz konusu diriltmeyi ve Allah'ın buna dair anlattıklarını imkânsız gördü ve bu fiilin gerçekte meydana gelişini inkâr etti. Bunun doğa yasaları açısından imkânsız olduğunu söyledi. Bu ancak ve ancak yeniden dirilişi imkânsız görmedir. Bu yüzden de tefsire mahsus bir yeri yoktur. Kimin yolu inkâr ise, onunla Kur'ân tefsiri üzerine konuşmamak (havz) gerekir. Konunun hikmet boyutuna gelince, bu açıktır. Şüphesiz ki bu olay, akıllara hayranlık veren hissî mucizeler kabilindedir. Kıssanın "inek kesme" ile ilgisi ise, nice hikmet-i ilâhî var ki, beşer aklının onların künhüne varması mümkün değildir..."¹²⁰

g. Dağın Kaldırılması

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

¹¹⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1990), 1: 29, Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 22.

¹²⁰ Râğib el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin el-Muhammed, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-âdab, Câmî'atü Tanta, 1999), 1: 230.

“(Ey İsrailoğulları!) Vaktiyle sizden Allah’ın emirlerine uyacağınıza dair kesin söz almış (bu husustaki dik başlığınızdan dolayı) Sina dağına adeta tepenize dikerek şöyle buyurmuştuk...”

Bu mealde İsrailoğullarının üzerlerine Tur Dağı’nın kaldırıldığı şeklindeki bilinen mucizeye farklı bir yaklaşım sergilendiği anlaşılıyor. Mealdeki “Adeta” kelimesinin burada dağın fiilen kaldırılma manasına imkân vermediği görülmektedir.

Tevrat’a dayandırılarak gerekçelendirilen âyetin mealine ilişkin olarak şu notlar düşünülmüştür:

“Bu ayetteki verefa’na fevqakümü’t-tûr ifadesinde geçen “ref” kelimesine genellikle dağın yerinden sökülüp havada asılı tutulması şeklinde bir anlam yüklenmektedir. Ancak bu ifade büyük ihtimalle Eski Ahit’te anlatılan Sina dağı’nın şiddetle sarsılması olayına işaret etmektedir. Buna göre Rab, Sina dağında Hz. Musa ile görüşmeden evvel dağın üzerine koyu bir bulut çökmüş, ardından çok güçlü bir boru sesi duyulmuştur. Bu sırada dağın eteğinde bulunan İsrailoğulları titremiştir. Daha sonra dağın her yanından dumanlar tütmüş, bu arada dağ şiddetle sarsılmaya başlamıştır. (Bkz. Çıkış, 19: 16-18)”¹²¹

Hemen bütün tefsirlerde Tûr’un kaldırılması olayı, İsrailoğullarının ilahi emir ve yasakları, ısrar ve inatla benimsemeyişleri ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre Allah, elçisi Musa (a.s) ile gönderdiği dini mükellefiyetleri kabule yanaşmayan Beni İsrail’e ikaz ve tehdit yollu bir mucize göstererek Tûr Dağı’nı veya herhangi bir dağı tepelerine kaldırmıştır. Bu durumdan korkan kavim, ilahi emir yasakları kabul etmiştir. Bazı tefsirlerimiz bu olayın Musa’nın ilahi hükümleri içeren levhalarla Sina’dan dönüşünde gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹²² Ebû Hayyân, dağı kaldırma olayını Beni İsrail’in kutsal topraklara girmeyi, secdeyi, Tevrat’ın hükümlerini kabul etmeyi reddetmesi gibi değişik sebeplere bağlamaktadır.¹²³ Her ne olursa olsun Bakara 63. âyette zikredilen bu durumun Beni İsrail ile ilgili bir dizi olumsuz örnek içerisinde zikredilmesi, dağın kaldırılması olayının çok ciddi bir uyarıya mebni olduğunu göstermektedir.

¹²¹ Öztürk, *Meal*, 15.

¹²² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2: 157; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 60; Bağavî, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 125; İsfehânî, *Tefsîr*, 1: 147; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 3: 537.

¹²³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-fikr, h. 1420), 1: 392.

Müfessirlerimizin hemen tamamı bu olayın zikri geçen sebeplerle fiilen gerçekleştiği kanaatindedir. Az da olsa son dönemde farklı yaklaşımlar da olmuştur. İbn Âşûr da bu farklı yaklaşımlardan birine sahiptir. Belirttiğine göre dağın kaldırılması durumu aslında meydana gelen bir deprem ve beraberinde gerçekleşen duman ve gök gürültüsünden ibarettir. Musa (a.s) Sina'da iken Allah dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanınca bunlar olmuştur. İbn Âşûr bu konudaki görüşünü, "Beni İsrail kitaplarında ve sahih hadislerde Allah'ın dağı yerinden söküldüğünü gösteren bir şey yoktur. Bu ancak zayıf haberlerde bulunmaktadır. Bu yüzden buna tefsirde itibar etmedik."¹²⁴ şeklinde gerekçelendirmektedir.

İbn Âşûr her ne kadar bu olayın Yahudi kitaplarında yer almadığını söylüyorsa da yaptığı açıklamalar Öztürk'ün referans gösterdiği Tevrat metnine oldukça yakındır. Ancak Kur'ân ayeti ile ilgili Tevrat metni arasında bariz farklar söz konusudur. Bize göre bu olaya Yahudi kaynaklarında rastlanmaması, vuku bulmadığını göstermez. Çünkü Kur'ân İsraili kültürde bulunmayan pek çok konu ve olaya yer vermektedir. Hatta bazı ortak konularda da farklı beyanlarda bulunmaktadır. Bu durumda Kur'ân'ın açık ifadeleri karşısında tercih edeceğimiz yol, Kur'ân'ı başka rivayet ve haberlere uydurmak değil, onları Kur'ân'a göre değerlendirmektir. Tevrat bütünüyle mevsuk olmadığına göre, eksik veya hatalı beyanlara sahip olduğunu gözden kaçırmamak lazımdır.

Öte yandan Tûr'un kaldırılması olayı Kur'ân'da tek bir yerde zikrediliyor da değildir. Bize göre A'râf sûresi 171. âyet bu olayın fiilen vuku bulduğu konusunda tereddüde mahal bırakmamaktadır:

وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ

"Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üzerine kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı."

Daha önceki âyette "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ" şeklindeki ifade burada "وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ" şeklinde gelmiştir. N-t-k fiili lügatte cezbetme, çıkarma gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁵ Sarsma, sallama manası da verilmektedir. Nitekim Arapçada bir kabın içindekileri silkeleme manasına "نتقت الوعاء"

¹²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 541.

¹²⁵ Râğıb, *Müfredatü'l-Kur'an*, 90.

denilmektedir.¹²⁶ İbn Faris (ö. 395/1004) ve İbn Manzûr, bunların hepsini de cem ederek kelimenin bir şeyi cezp etme, sarsma ve kökünden sökmeye anlamlarına geldiğini söylemektedir.¹²⁷ İbn Kuteybe sarsma manasını tercih ederken, Ferrâ ve Ebû Ubeyde ise “ref” manasında olduğunu söylemektedir.¹²⁸ Bize göre bir anlamda Bakara suresindeki “ref” manasının keyfiyeti burada izah edilmiş olmaktadır. Buna göre dağ, sarsıntıyla yerinden kaldırılmış ve asi ve inatçı kavmin tepesi üzerinde sallandırılmıştır.

Âyetler dikkatle okunursa bu mucizenin gerçekleştiğine dair güçlü karineler hemen fark edilir. Bütün âyetlerde geçen “رَفُّهُمْ” kelimesi bu manayı tercihte önemli bir karine teşkil etmektedir. İkinci olarak yerinden mucize olarak çıkarılan bu dağ bir gölgeye (zulle) benzetilmiştir. Zira zulle, insana gölgelik yapan çatı, bulut veya duvar kanadı gibi şeylere denilmektedir.¹²⁹

Üçüncü olarak da dağı bu dehşetli vaziyette gören İsrailoğulları onun başlarına düşeceğini zannetmişlerdir. Şu halde mealde tercih edilen mananın aynı olayın Kur’ân’ın değişik yerlerindeki açık beyanları ile uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır.

4. Hz. Yûnus (a.s)

Balığın Yutması

Yûnus (a.s) kavminin bir türlü laf anlamaz tavrına karşı hiddetlenip onları terk etmiştir. Ancak deniz yolculuğu ile onlardan kaçarken, kura sonucu kendisi denize atılmıştır. Ardından büyük bir balık onu yutmuş, ıssız bir sahile bırakmıştır.¹³⁰ Meal yazarı bu mucizeyi “Balığın yuttuğu Yunus’u da an...”¹³¹, “Kendisini suçlayıp dururken balık onu yutuverdi.”¹³² şeklinde çevirmekle yetinmiştir.¹³³

¹²⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Remzi Münir Balebekki (Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1987), 1: 408; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avz Mu'rib (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 1: 150.

¹²⁷ Ahmed Faris b. Zekariyya el-Kazvînî, *Mekâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 387; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10: 351.

¹²⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 399; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1: 232.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 175, Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15: 395; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 41; Ebussuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 3: 289.

¹³⁰ Yûnus, 37/139-146.

¹³¹ Enbiyâ, 21/87.

¹³² Sâffât, 37/142.

5. Hz. Dâvûd (a.s)

1. Dağların Tesbihi

Davud (a.s)'a bahsedilen mucizelerden biri de dağların Davud (a.s)'ın Allah'ı tesbihine ortak olmalarıdır. Öztürk'ün mealindeki farklı yaklaşımlardan biri de burada kendisini göstermektedir. Enbiyâ sûresi 79. ayet-i kerimeye şu meali vermektedir:

“Ayrıca biz dağları ve kuşları Davud'a eşlik ettirdik. Öyle ki Davud bizim sınırsız kudret ve yüceliğimizi anarken zikri dağlarda yankılanır, kuşlar da başına toplanıp civıltılarıyla bu zikre katılırlardı.”¹³⁴

Aynı konuya yer verilen Sebe 10. ve Sâd 18. ayet-i kerimelere de benzeri manalar verilmektedir.

Görüldüğü üzere dağların Dâvud (a.s)'la tesbihi, Dâvûd'un sesinin dağlarda yankılanması olarak değerlendirilmiştir. Bu mana da durumu mucize olmaktan çıkarmaktadır. Tefsirlerde dağların Dâvûd (a.s) ile tesbihinin mahiyetine ilişkin bazı açıklamalar yapılmıştır. Dağların Dâvûd (a.s) ile yürümesi veya dua etmesi veya sesli bir şekilde onun tesbihine eşlik etmesi şeklinde anlaşılmıştır.¹³⁵ Bu tesbihin hakiki değil mecazi olduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre buradaki tesbihten kasıt, dağların heybet ve azametini görenlerin hayretlerine mebni tesbihleridir.¹³⁶ Bu mecazi mananın ayetin açık beyanı ile uyum arz etmediğini söyleyebiliriz.

Meal sahibi tercih ettiği manaya ilişkin bir kaynak zikretmemiştir. Ancak Bağavî'nin naklettiği bir görüşte dağlarda bugün duyulan yankının sebebi bu olaya bağlanmaktadır.¹³⁷ Cemadatın aslen bu tür hayatiyet hususiyetlerini haiz olmadığına kail olan Zemahşerî'ye göre Allah cemadatta kelim yaratmış ve dağlar bir mucize olarak Dâvud'un tesbihine iştirak etmişlerdir.¹³⁸

¹³³ Muhammed Esed, Hz. Yûnus'u balığın yutmasını “büyük balık temsili” olarak adlandırır. Balığın içindeki karanlığı ise manevi çöküntünün yol açtığı bunalımın sembolik ifadesi olarak anlar. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 920. Bundan başka balığın onu yutmadan ağzında kıyıya götürdüğünü belirtenler de olmuştur. Bkz. Elik, Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 963.

¹³⁴ Öztürk, *Meal*, 451.

¹³⁵ Mâverdí, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3: 460.

¹³⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru ibn kesîr, h. 1414), 3: 494.

¹³⁷ Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6: 388.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 129.

Bize göre bu konu siyak-sibak ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, burada Dâvûd (a.s.)'a bir mucize lütfedildiğini anlamak zor değildir. Zira âyetin hemen öncesinde kendilerine “hüküm” ve “ilim” gibi faziletlerin bahşedildiği ifade edilmektedir.¹³⁹ Dâvûd (a.s.)'ın tesbih etmesi ile sesinin dağlarda yankılanması ise bir meziyet değildir. Böyle bir yankılanma sıradan herkes için söz konusu olabilir.

Öte yandan “ *وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحُنَ وَالطُّيُورَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ* ” ayetinde boyun eğdirme, emrine verme anlamındaki “teshîr”, beraberlik anlamındaki “me'a” edatı, tesbihin dağlara isnad edilmesi, kuşların da buna katılması bu tesbihin fiili bir tesbih olduğunu göstermektedir. Son kısımdaki “ *وَكُنَّا فَاعِلِينَ* ” ifadesi ise insana ilk bakışta hayret uyandıracak bu olayın ilahi güç ile gerçekleştirildiğini göstermektedir.¹⁴⁰ Ayrıca ayetin zahiri, tesbihi açıkça hem dağlara hem de kuşlara izafe etmiştir. Herkesçe bilinir ki yankı cismin bizzat kendisinden neş'et eden bir durum değildir. Şu halde dağların tesbihini Dâvûd (a.s.)'ın sesinin dağlardaki yankısı olarak izah etmek ayetin zahirine ve siyak sibaka mutabık olmayan bir yorum olarak anlaşılmaktadır.

2. Maymuna Çevirme (Mesh)

Kur'ân-ı Kerîm'de Cumartesi yasağını çiğneyen bir Yahudi topluluğun cezalandırıldığı ifade edilmektedir. Bu cezalandırmanın sıra dışılığı dikkate alınır “mesh” olayını helak mucizesi kapsamında değerlendirebiliriz. Kaynaklarda mezkûr Yahudilerin Hz. Davud (a.s) zamanında Eyle, Medyen, Taberiye ve Şam bölgesi gibi sahil yerlerinden birinde yaşadığı belirtilmektedir.¹⁴¹ Konuyla ilgili ayet-i kerimeye Öztürk şu meali vermektedir:

*“Nitekim siz (Davud peygamber zamanında) Cumartesi gününün kutsallığını ihlal edip o gün avlanma yasağını çiğneyenlerin bulunduğunu bilirsiniz. Bu azgınlıkları sebebiyle biz de onlara, “Hepiniz aşağılık bir halde maymunlar gibi olun. (Bundan böyle zillet, rezillik, sefillik içinde yaşayın) dedik.”*¹⁴²

Meal yazarı bu ayet mealine düştüğü notta tabiûn müfessirlerinden Mücahid'in “maymuna dönüştürme suret yönünden değil, siret yönündendir” şeklindeki yorumunu esas aldığını ifade

¹³⁹ Enbiyâ, 21/79; Sebe, 34/10.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 479.

¹⁴¹ Salime Leyla Gürkan, “Sebt”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 256.

¹⁴² Bakara, 2/65-66.

etmektedir. Buna göre “maymunlar olun” emri, Cumartesi yasağını ihlal eden Yahudilerin aşağılık bir halde yaşamaya mahkûm edilmelerine yönelik tekvinî bir emirdir.¹⁴³

Bakara sûresinin önemli bir kısmında Beni İsrail konu edilmektedir. İlgili sûrenin 49. âyet-i kerimesinden itibaren İsrail oğullarının geçmişte dine, peygamberlere ve mucizelere karşı takınmış oldukları umursamaz ve ciddiyetsiz tavırlar sıralanmıştır. Beni İsrail'in kendilerine bahşedilen birçok nimet ve mucize karşısında haddi aşan davranışları nedeniyle bazı ilahi cezalara çarptırıldıkları görülmektedir. Yukarıda zikri geçen âyet-i kerimede de doğrudan veya hileli yollarla Cumartesi yasağını çiğneyen bir kısım Yahudilerden bahsedilmektedir. Kur'ân'ın beyanına göre Cumartesi günü balıklar sahillere akın etmekteydiler.¹⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla bu durum onların ilahi yasaklara riayet etme konusundaki samimiyetlerini sınama amacı taşımaktaydı. Sonuçta Allah (c.c) yasağı ihlal edenlere, “aşağılık maymunlar olun” demiştir.

Tefsirlerde maymuna dönüşme şeklinde tecelli eden bu cezanın biyolojik (mesh) mi yoksa manevî mi olduğu konusunda iki görüş yer almaktadır. İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu çoğunluk müfessirlere göre söz konusu Yahudiler fiziken maymuna çevrilerek cezalandırılmışlardır.¹⁴⁵ Tabiîn müfessirlerinin önemli isimlerinden Mücahid'e göre ise cezalandırma maddî şekilde gerçekleşmemiştir. Ayette tıpkı “kitap yüklü eşekler” örneğinde olduğu gibi bir mesel söz konusudur.¹⁴⁶ Kalplerinde bir dönüşüm olduğu; anlayışlarının maymunlaştığı görüşünde olduğu da söylenmiştir.¹⁴⁷ Mücahid'in bu yaklaşımına göre ayette “maymun olun” ifadesi zem ve tahkir manası taşımaktadır. Fahreddin Razi, Mücahid'in yorumunu imkânsız görmese de ayeti bu şekilde tevil etmeye gerek olmadığı kanaatindeydi.¹⁴⁸ İbn Kesîr ise Mücahid'in görüşünü senediyle verdikten sonra “Mücahid'e isnadı sahihtir. Ancak siyak itibarıyla zahire muhalif garib bir görüştür”

¹⁴³ Öztürk, *Meal*, 15.

¹⁴⁴ A'râf, 7/163.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 176.

¹⁴⁶ Ebu'l-haccac Mücahid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebunneyl (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslamî, 1989), 205.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 541; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 161.

¹⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 541.

demekte ve dönüşümün hem surî hem de manevî olduğu görüşündedir.¹⁴⁹

Şu halde Öztürk de mealinde Mücahid'in yorumunu esas almış görünmektedir. Mucizelerin alanını daraltıcı bir yaklaşım benimseyen diğer ilim adamlarının da Mücahid'in yorumu istikametinde görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Muhammed Abduh ve Mustafa Merâğî, Allah'ın emrinden çıkanların manen insanlık mertebesinden hayvanlık düzeyine inceklerini belirtmektedirler.¹⁵⁰

Ancak gerek siyak-sibak ve Kur'ân bütünlüğü açısından ve gerekse akli yönden cezalandırmanın fiziki bir dönüşümle gerçekleştiği görüşü bize göre daha güçlü ve daha isabetlidir. Öncelikle bir sonraki ayeti kerimede bu cezalandırma o gün ve sonrası için bir ibret (nekâl), sakınanlar için de bir öğüt olarak nitelenmektedir.¹⁵¹ N-k-l maddesi lügatte men etmek, kaçınmak gibi manalara delalet etmektedir. Bu kökten türeyen kelimeler de aynı anlam dairesine girmektedir. Örneğin bir tür gem ya da zincire, engelleyici olmaları itibarıyla "nikl/ç.enkâl" denilmektedir.¹⁵² Kur'ân-ı Kerim'de cehennemliklerin hali tasvir edilirken "إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَحَجِيمًا" ifadesinde kelime bağ, zincir veya ayağa vurulan ağır pranga anlamında kullanılmıştır.¹⁵³ Şu halde ashâb-ı sebte verilen ilahi cezanın "nekâl" olarak nitelenmesinde çok güçlü derecede caydırıcı ve engelleyici bir özellik bulunmuş olmalıdır. Aynı kökten türetilen "tenkil", başkasını benzer bir suçu işlemekten men edecek ceza anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Nitekim ibretlik diye nitelenen tüm olaylar, sadece olaya maruz kalanlar için değil başkaları için de bir ders mahiyeti taşımaktadır. Hadiseyi görenler ve dinleyenler ondan kendilerine bir ders çıkarırlar. Yine Kur'ân'da hırsıza uygulanacak ceza da "nekâlen minallah" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵⁵ "Kat-ı yed" in hem hırsız hem de aynı suçu irtikâp edecek başkaları için ibretlik bir manzara

¹⁴⁹ İbn Kesîr, 1: 289, 291.

¹⁵⁰ Reşid Rıza, *el-Menâr*, 1: 285; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1: 140.

¹⁵¹ Bakara, 2/66.

¹⁵² el-Kazvîni, *Mekâyîsü'l-lüğa*, 5: 473; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 11: 678.

¹⁵³ Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2: 273; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 7: 241; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 660.

¹⁵⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 10: 138; el-Kazvîni, *Makâyîsü'l-lüğa*, 7: 473; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 11: 677.

¹⁵⁵ Mâide, 5/38.

teşkil ettiği açıktır. Öte yandan Kur'ân, helak edilen kavimleri sık sık hatırlatmakta ve başlarına gelen ilahi cezaların diğer insanlar için bir ders olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁶ Şu halde Allah'ın (c.c) ashâb-ı sebte verdiği bu ceza da aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda verilen cezanın, hem onların halini görenler hem de bunu dinleyenler için caydırıcı bir mahiyette olması gerekir. Dolayısıyla ashâb-ı sebtin cezasındaki caydırıcılık en iyi şekilde âyeti zahire hamletmekle ifadesini bulmaktadır. Yoksa manevî bir cezalandırma yahut sırf bir mesel olarak anlamak, Bakara sûresi 66. âyet-i kerîminin içerdiği caydırıcılığı karşılamamaktadır.

Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm'in ashâb-ı sebte yaptığı atıflar bunlardan ibaret değildir. Nisâ sûresi 47. âyet-i kerîmede Allah (c.c), ehl-i kitabı vahye imana davet etmekte ve ardından da kendilerini hem biyolojik bir afetle ve hem de ashâb-ı sebtin başına gelenlerle uyarmaktadır. İlgili âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا يَا تَزَيَّنَّا مَصَدَّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ
كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

“Ey ehl-i kitap! Bir takım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden, yahut onları sebt ashâbı gibi lânetlemeden önce, size gelenleri doğrulamak üzere indirdiğimize (Kitab'a) iman edin; Allah'ın emri mutlak yerine gelecektir.”

Âyet-i kerîmede geçen “ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا ” ifadesi öncelikle dikkatimizi çekmektedir. T-m-s, lügatte ışığı gidermek, izi izâle etmek, sureti gidermek, bozmak, değiştirmek gibi manalara gelmektedir.¹⁵⁷ Nitekim Arapçada “ طموس البصر ” ifadesi gözün nurunu yitirmesi “ طموس الكواكب ” de yıldızların ışığının sönüp gitmesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁸ Yine izi silinip kaybolmuş yola da “ طريق طامس ” denilmektedir.¹⁵⁹ Hz. Lut'un aslen melek olan misafirlerine kötülük yapmak isteyen kavminin öncelikle bu şekilde cezalandırıldığı ve gözlerinin kör edildiği (tams) bildirilmektedir.¹⁶⁰ Şu halde âyet-i

¹⁵⁶ Hûd, 11/103; Hicr, 15/75; Tâhâ, 20/128; Şu'arâ, 26/29, 158, 174, 190; Neml, 27/52; Secde, 32/26; Kâf, 50/37; Nâziât, 79/26.

¹⁵⁷ Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ân*, 5: 139.

¹⁵⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 5: 270.

¹⁵⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-lüğa*, 2: 837.

¹⁶⁰ Kamer, 54/37.

kerimedeki “t-m-s” fillinin yüzlerle (vücûh) ilişkilendirilmesi de yüzde meydana getirilecek bir bozma ve değiştirmeyi akla getirmektedir.

İşte bu âyet-i kerîmede ehl-i kitaba hitaben önce yüzlerini bozup değiştirme şeklinde ağır bir ikaz yöneltilmektedir. Ardından da “veya” bağlacıyla, ikinci bir muhtemel uyarı olarak ashâb-ı sebtin akîbetine uğrayabilecekleri hatırlatılmaktadır. Sahabe ve tabiûnden olan müfessirler, yüzdeki bu değiştirme ile ilgili olarak biri biyolojik, diğeri de manevî iki görüş beyan etmişlerdir. İbn Abbas ve Katade’ye göre yüzleri değiştirme ikazı maddi olup yüzlerinin başlarıyla ters yüz edilmesi şeklindedir. Bu manadaki bir yoruma göre âyette, maymunlarda olduğu gibi yüzlerde saç çıkarılması kastedilmektedir. Yahut da yüzün göz, burun, ağız gibi unsurlarının yok edilip baş gibi tesviye edilmesi söz konusudur. Ferrâ, Ma’mer ve İbn Kuteybe gibi dilci ilk müfessirler de ikazı, biyolojik manada değerlendirmektedir.¹⁶¹ Bu biyolojik değişime kail olmakla beraber, bunun âhirette gerçekleşeceğini söyleyenler de olmuştur. Kitabı arkalarından verileceği söylenen kimseler bunlardır.¹⁶² Ancak aynı ayette önceki Yahudilerden ashâb-ı sebtte yer verilmesi bu uyarı ve tehdidin dünyada söz konusu edildiğini göstermektedir. Nitekim bu âyet-i kerimeyi işiten Abdullah b. Selam’ın peygamberimize varıp, “Yüzüm kafamın arkasına dönüştürülüp de sana gelmek istemedim” diyerek Müslüman olduğu rivayet edilmiştir.¹⁶³ Aynı şekilde Ka’bu’l-Ahbârın da Hz. Ömer zamanında benzer gerekçe ile ayetin ikazından etkilenerek Müslüman olduğu nakledilmektedir.¹⁶⁴

Ayeti hakiki anlamda değil de manevi düzlemde değerlendirenlerce hidâyetten dalâlete çevirme, öncü ve lider kesimin konumlarının kaybettirilmesi, Benî Kureyza ve Benî Nadîr Yahudilerinin Şâm diyarına sürülmesi gibi manalar öne sürülmüştür.¹⁶⁵ Mücahid, Süddi ve Dahhak gibi isimlere göre ise hakikate karşı basiretlerini kör

¹⁶¹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 272; Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1: 129; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, 113; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Etfeyyîş (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Misriyye, 1964), 7: 244.

¹⁶² Râğîb, *Tefsîr*, 3: 1263; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10: 96.

¹⁶³ Ebulleys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, (byy.: yy., ty.) 1: 307; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7: 245.

¹⁶⁴ Bağavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2: 231.

¹⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 10: 96; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2: 77. Öztürk’ün mealdeki tercihi de bu yöndedir. Bkz. Nisâ, 4/47.

etme yani dalâlet ve küfre çevirme söz konusudur.¹⁶⁶ Önde gelen dilcilerin kanaatleri doğrultusunda ikinci ve üçüncü yorumun bir tekellüften ibaret olduğu söylenebilir.

Mücahid'in yaklaşımına gelince; her ne kadar söz konusu yorum, kendisinin ashâb-ı sebtin cezasına yaklaşımı açısından, kendi içinde tutarlılık arz etse de ayetin siyak sibakı açısından isabetli görünmemektedir. Zira âyet-i kerimede ehl-i kitaba nida edilerek kendileri imana davet edilmektedir. Zaten dalalet içinde olanları haktan çevirmekle ikaz etmenin bir anlamı bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Şayet ashâb-ı sebtin başına gelenler sırf manevi bir ceza olsaydı veya Mücahid'e atfedildiği üzere bir meselden ibaret olsaydı, muhtemel iki ceza arasında bir ilgi kurulmazdı. Nitekim dilci müfessir Ferrâ, Mücahid'in yorumunu hiç dikkate almadan biri yüzün baş arkasına çevrilmesi diğeri de maymunlarda rastlandığı üzere yüz kısmında baştaki gibi saç bitirme şeklinde iki manaya gelebileceğini söyler. Ayetin ashâb-ı septe değinmesi dolayısıyla da ikinci manayı tercih eder.¹⁶⁸

Gerçek şu ki, Nisa 46. ayette Yahudilerin kelime oyunları ile yaptıkları tahrifleri, ilahi emirlere itaatsizlikleri, Hz. Peygambere karşı alaycı ve saygısız konuşmaları hatırlatılmakta ve mezkûr 47. ayetle de kendilerine ağır bir uyarı hatta tehditte bulunmaktadır. Onların bu çirkin söz ve davranışları önceki Yahudilerden olan ashâb-ı sebtin durumuna benzediği için biyolojik bir ceza ile uyarılmışlardır. Kanaatimize göre asayı yılanı çeviren Allah'ın, insanı maymuna ya da başka bir şeye çevirmesi de uzak görülmemelidir.

Sonuç

Mucizeler, peygamberlerin elinde Allah'ın yardımıyla gerçekleşen hârikulade olaylardır. Hidâyet amaçlı gerçekleşen mucizeler yanında inananları maddi-manevi açıdan destekleyici ve asi kavimleri helak edici mahiyette gerçekleşen mucizeler de söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde geçen mucizeler, Kur'ân kıssalarının hemen hepsine konu olmuştur. Çünkü Allah (c.c), davet görevlerini yerine getirirken peygamberlerini desteklemekte ve mucizeleri nübüvvetin doğruluğunun bir kanıtı olarak üzere gerçekleştirmektedir. Genel kanaat

¹⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 441-442.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 443.

¹⁶⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 272.

böyle olmakla beraber ilim ve düşünce geleneğimizde mucizelerin bilinen şekliyle vuku bulmadığına dair görüşler de serdedilmiştir. Doğa kanunlarının değişmezliği üzerine bina edilen bu yaklaşımlarda mucizeler, ya gerçekte bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldikleri şeklinde tevil edilmiş ya da sembolik olarak değerlendirilmiştir.

Modernleşme sürecine girilmesi ile beraber genel kabul gören mucize anlayışından farklı eğilim ve yorumlar yeniden ivme kazanmıştır. Son dönem modern mucize anlayışındaki temel saikler arasında, pozitivist eleştiri ve itirazlar karşısında, “durum bildiğiniz gibi değil” tavrıyla savunma mekanizması oluşturma çabası bulunmaktadır. Doğa kanunlarına aykırı ve de imkânsız görülen mucizeler, olağan olaylar düzleminde “makul” çizgiye çekilmiş olmaktadır.

Günümüzde söz konusu çizgiyi devam ettiren araştırmacılardan biri de Mustafa Öztürk'tür. Tevilci yaklaşımları isabetli bulmasa da ona göre mucize diye bilinen durumlar, doğa kanunlarını aşarak meydana gelmiş olaylar değildir. Aksini düşünmek Spinoza'nın da ifadesiyle gülünç ve budalaca bir inanıştır. Doğa kanunları dâhilinde gerçekleşen mezkûr hadiselerin sebepleri, Kur'ân-ı Kerim'in teosantrik anlatım üslubuna uygun olarak hazfedilmiş ve doğrudan Allah'a izafe edilmiştir. Böylelikle dönemin muhataplarına uygun gelecek şekilde etkileyici bir dil ve üslup tercih edilmiştir. Ancak mucize diye bilinen olaylar, Öztürk'ün deyişiyle sırf insanlara “ooo” dedirtecek şekilde mübalağalı anlatımlardan ibaretse ve sebepler de bu minvalde hazfedilmişse, Kur'ân'ın insanların duygu dünyasında bir tür manipülasyon yapmak suretiyle gerçeğe uygun bilgi vermediği gibi bir anlamaya yol açabilir. Bu tıpkı hilâf-ı hakikat beyanlarla muhatabını ikna etmek için inandırıcı görünmeye çalışan kimsenin durumuna benzer ki Allah (c.c) bundan münezzehtir. Zira sadece Kur'ân'ın nüzulüne tanık olanlar değil, Kur'ân'ı günümüze kadar okuyan ve anlamaya çalışan Müslümanların kahir ekseriyeti mucizeye ve onun peygamberler elinde fiilen vukuuna inanmışlardır. Kaldı ki asanın vurulması ile denizin yarılması veya taştan su çıkarılması gibi birçok olayın, gerçekte sebepleri hazfedilmiş olaylar olarak açıklanması son derece güçtür. Aksi halde Musa'ya iman eden sihirbazlar gibi mucizeler karşısında mümin olanların durumunu izah etmek de mümkün olmaz.

Öztürk'ün bu yaklaşımı esasen, tabiat kanunlarının Allah tarafından ihlal edilmeyeceği şeklinde klasik felsefede gündeme gelen ve

modern dönemde mucizeleri doğal olaylar kapsamında değerlendiren telakkilerin az ya da çok farklılıklarla devamı niteliğindedir. Bununla beraber Kur'ân'da zikri geçen mucize olayları ile peygamberler ve kavimleri arasında mucize ekseninde geçen diyaloglar, mucizeleri gerçekte sebepleri hazfedilmiş olaylar olarak düşünmeyi imkânsız kılmaktadır. Çünkü insanlar peygamberlerden harikulade olaylar talep etmişlerdir. Onlar bu taleplerde bulunurken herhalde bilinen doğa kanunları dâhilinde gerçekleşen olaylar istiyor değillerdi. Nitekim kendileri gibi insan cinsinden olan, yiyen-içen, çarşı pazarda ihtiyacını gören peygamberlere itirazlarının altında bu anlayış yatmaktadır. Şüphesiz ki Allah (c.c) onların olağan üstü olaylar talep etmelerine her zaman olumlu cevap vermemiştir. Ancak Kur'ân'ın âyet, beyyine, burhan, sultan diye geniş bir kavram örgüsüyle vasıflandırdığı pek çok olay bu noktada yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır.

Öztürk, Kur'ân'ın böyle bir anlatım tarzını seçmesindeki hikmeti, dönemin algı ve idrak düzeyi ile ilişkilendirmektedir. Zira orta çağ insanı harikulade anlatımlar karşısında hayret ve taaccüp etmeye yatkın bir anlayışa sahiptir. Kendisinin bu minvaldeki değerlendirmeleri, batıda ortaya çıkan modern kutsal kitap kritiklerine ve özellikle yazarın da referans verdiği Spinoza'nın mucize bağlamındaki açıklamalarına dayanmaktadır. Bu beyanlar geçmiş asırlardaki insanların ilkelliği modern insanın ise gelişmişliği üzerine kurgulanan ilerlemeci tarih anlayışı ile benzeşmektedir. Buna göre mucizeler akli ve bilimsel yönden yeterince gelişmemiş toplumlar için anlamlı ve kabul edilebilirken modern insan için makul olaylar değildir. Bu ve benzeri açıklamalar üzerine, geçmişte mucizeler karşısında herkesin boyun eğip iman ettiği ancak modern insanın akıl ve idrak bakımından gelişmişliği ile bu tür olayları tasdiklemeye hiç yatkın olmadığı şeklinde bir algı oluşmaktadır. Ancak tespitlerimize göre peygamberlerin kavimleri ile olan münasebet ve mücadeleleri açısından bu iddiaları doğrulamak mümkün değildir. Çünkü mucizelere tanık olanlar arasında, her zaman için inanan ya da inanmayanlar olmuştur. Hatta Kur'ân'ın anlatımlarına göre, gördükleri mucizeleri sihir ve büyü olarak niteleyerek onlara inanmayanların daha çoğunlukta olduğunu söylememiz de mümkündür. Dolayısıyla mucizelere inanmanın akıl ve bilimle mücehhez modern insan için makul olmadığı ön kabulü, tarihsel veriler açısından isabetli görünmemektedir.

Öztürk imkân nispetinde bilinen mucizelerin bir kısmını -olağan olaylar kabilinden addetmek suretiyle- tevil etme yoluna gitmiştir. Salih (a.s) ve devesi, İbrahim (a.s) ve diriltilmesini istediği kuşlar, Bakara kıssasındaki maktulün diriltilmesi, Tur dağı kaldırılması, dağların Davud (a.s)'la tesbih etmesi, ashâb-ı sebtin maymuna çevrilmesi gibi mucizeler tabii olaylar düzleminde anlaşılmıştır. Bu noktada –yazar tarafından ezber bozucu olarak nitelense de- klasik Tefsir literatüründeki kimi şaz görüşlere meyledildiği, zaman zaman da Bakara kıssası ve dağın kaldırılması örneklerinde olduğu üzere çeviride oldukça serbest davranıldığı, siyak-sibak bütünlüğünden ödün verildiği ve Tevrat metninin me'haz kabul edildiği olmuştur. Ancak şaz görüşlerin kritiği bir yana, Tevrat metninin otantikliği etrafındaki mülahaza ve tespitler düşünüldüğünde, Kur'ân'ın sarîh beyanlarının Tevrat verileri üzerinden açıklanmaya gidilmesi, kendi içinde problemler taşımaktadır. Kaldı ki Kur'ân ve Tevrat arasında irtibatlandırılan olayların birbirinin aynı olup olmadığı da tartışmaya açık yönere sahiptir. Öte yandan Öztürk, peygamberlerin elinde gerçekleşen bazı mucizeleri lâfzen çevirmekle yetinmiş, fakat bunlarla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bu kapsamda ateşin İbrahim (a.s)'ı yakmayı, asanın yılanı dönüşmesi, taşın su çıkarılması, yed-i beyza, balığın Yunus (a.s)'ı yutması gibi harikulade olayları zikredebiliriz. Herhangi bir açıklamaya yer verilmeksizin lâfzî çeviri ile verilen bu ayetler Öztürk tarafından Kur'ân'ın teosantrik anlatım üslubu ya da dönemin idrak düzeyine uygun mübalağalı anlatımlar kapsamında mı değerlendirilmektedir? Meal yazarı mucizelerin bilinen şekliyle meydana gelmediği kanaatinde olduğuna göre, ilgili mucizeler izaha muhtaç görünmektedir. Bir meal çalışmasının sınırlılığı açısından bu beklentinin fazla olacağı öne sürülebilir. Ancak mezkûr mealin *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* alt başlığı ile takdim edildiği ve mealde bu doğrultuda birçok çeviri örneğine ve açıklayıcı notlara rastlandığı dikkate alınrsa bu beklenti makul ve haklı gerekçeleri haizdir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2009): 137-152.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr, 2002.

- Allâme el-Mustafavî. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Ateş, Abdurrahman. "Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi" (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme), *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (2016): 9-34.
- Aydın, Hasan. "Gazzali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelam Araştırmaları*. 7/2 (2008): 115-130.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, h. 1420.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer. *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1987.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, h. 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu Buhârî*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 350-352.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2001): 173-196.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucizelerin Muhatapları Üzerindeki Etkileri". *Usul-İslam Araştırmaları Dergisi*. 9 (2008): 153-172.
- Çalışkan, İsmail. "Son Dönem Kur'an Yorumcularını Nasıl Okuyalım". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012: 1015-1034.
- Çil, Ayşe. "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiyle İlişkisi". *Kelam Araştırmaları*. 10/1 (2012): 253-277.
- Çimen, Abdullah Emin. *Niçin Helak Oldular? Kur'ân-ı Kerîm'de Helâk Kavramı*. İstanbul: Akademi, 2008.
- Demircan, Adnan. "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 179-212.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Te'vîlü'l-ehâdîs fi rumûzi kasasî'l-enbiyâ*. byy.: yy., ty.
- Durmuş, Zülfikar. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meali" İsimli Eserinin Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2010): 79-100.
- Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzi Münir Balebekki. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 1987.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.
- Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381.
- Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebunneyl. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslami, 1989.
- Elik, Hasan ve Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir, 2013.
- Ezherî, Ebû Mansur. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Ivaz Mur'ib. 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmarâî. 8 cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, ty.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülfettah İsmail eş-Şelebî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-mısırye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sebt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 256-258.
- Hâlidî, Salah Abdülfettâh. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi'r-rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Hicr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 17: 454-455.
- Isferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Kesîr, Ebulfida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dîmeşk: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Said el-Hâm. byy.: yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebulfazl Muhammed b. Mükrim Ali. *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Yayınları, 1986.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdü'l-ğaffâr. *Kitâbü'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1997.
- İlhan, Mehmet. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevînin Âlem-i Misâl ve İnşikâk-ı Kamerle İlgili Görüşlerine Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkitleri". *Uluslararası Düzceli M. Zahit Kevseri Sempozyumu*. Düzce: Düzce Belediyesi, 2007: 577-585.
- İmâdî, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ty.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyunî. 2 cilt. Mısır: Külliyyetü'l-âdâb, Câmi'atü Tanta, 1999.
- İsfehânî, Râğıb Ebulkasım Huseyin el-Muhammed. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an. Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün, 2008.
- Kadı İyâz, Ebu'l-Fazl Musa el-Yahsubî. *eş-Şifa bita'rifî hukukî'l-Mustafa*. Dubâi: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Kazvînî, Ahmed Faris b. Zekariyya. *Mekâyîsü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Dîmeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Etfeyyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mahmud Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2002.
- Marck Chalil Bodenstein. "Hıristiyanlıkta Mucize". çev. Hureyra Kam ve Serdar Güneş. *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 89-94.

- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Mazharuddîn Sıddıkî. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat ve Köksal Korkmaz. İstanbul: Dergâh, 1990.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Şirketü mektebe matbaatü el-bâbî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i amme*. Mısır: el-Cem'iyetü'l-hayriyyetü'l-İslâmiyye, h.1341.
- Muhammed Esed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebulhasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423.
- Nesefî, Ebü'l-müîn Meymun b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nursi, Said. "Mucizeler ve Yeni Keşifler". der. İsmail Kara. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. 3. cilt. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Tefsir Geleneği*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1420.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. Mısır: el-hey'etü'l-mısriyyetü'l-amme, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*. Riyâd: yy., 1983.
- Semerkandî, Ebulleys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. byy.: yy., ty.
- Spinoza. *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. çev. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos Yayınları, 2008.
- Şemseddin Samî. *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul: Şifa, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5. cilt. Beyrut: Dârübü Kesîr, h. 1414.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfi istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil uyûnü's-sûd. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-ilmiyye, h. 1423.
- Umerî, Muhammed Nebîl Tahir. *en-Nübüve beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife ve's-sûfiyye*. Ürdün: Dâru'l-feth, 2015.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser neşriyat, ty.
- Zebîdî, Ebu'l-feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 30 cilt. Kahire: Dâru'l-hidâye, ty.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Abdülcelil Abduh Şalebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebulkasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an gavâmizî't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, h. 1407.
- Zeyveli, Hikmet. "Kur'an ve Kur'an Dışı İslâmî Rivâyetlerde Mucize". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer, 2015: 105-134.

**PEDAGOJİK FORMASYON EĞİTİMİ ALAN İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ÖĞRENCİLERİNİN MESLEKİ YETERLİK ALGILARI VE
PEDAGOJİK FORMASYON PROGRAMINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ:
AMASYA ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ**

Gönderim Tarihi: 03.05.2017

Kabul Tarihi: 08.06.2017

Ayşegül GÜN*

Öz

Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine başlamadan önce, kendilerini belli bir oranda yeterli görmeleri ve mesleğe yönelik olumlu bir bakış açısına sahip olmaları oldukça önemlidir. İşte bu çalışma, örgün eğitim kurumlarında din öğretimi yapmak üzere formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının, hem öğretmenlik mesleğine yönelik bakış açılarını hem de alan bilgileriyle ilgili yeterlik algılarını tespit etmek için gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla, Amasya Üniversitesinde gerçekleştirilen pedagojik formasyon programına devam eden 200 İlahiyat Fakültesi öğrencisine anket uygulanmıştır. Sonuçta, pedagojik formasyon eğitimini lisans eğitiminden ayrı bir şekilde alan öğretmen adaylarının, alan bilgisinden ziyade, sınıf yönetimini sağlama ve öğretim yöntem ve tekniklerini uygulama konusunda sorun yaşayabileceklerini düşündükleri görülmüştür. Açık uçlu sorulara verilen yanıtlardan hareketle de, öğretmen adaylarının çoğunun, pedagojik formasyon eğitiminin lisans eğitimine dahil edilmesini ve daha uzun bir sürece yayılmasını istedikleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Öğretmenlik mesleği, öğretmen adayı, pedagojik formasyon sertifika programı, özel alan eğitimi, mesleki yeterlik algısı.

**Professional Sufficiency Perceptions of the Students of the Theology Faculty
Receiving Pedagogical Formation Training and Their Opinions about
Pedagogical Formation Programme:
The Case of Amasya University**

Abstract

It is very important that teacher candidates find themselves sufficient in a certain extent and to have a positive view to their profession before starting

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies. Amasya/Turkey (aymet_y@hotmail.com).

teachership. The aim of this study is to determine the teacher candidates' who have training on formation education to teach religion in formal education both attitudes to profession of teaching and sufficiency perceptions about their field information. For this purpose, a questionnaire was applied to 200 Theology Faculty students participating in the pedagogical formation certificate programme in Amasya University. As a result, it has been seen that candidate teachers who take pedagogical formation education separately from undergraduate education are thinking of they may be live some problems about providing classroom management and applying teaching methods and techniques rather than having full knowledge of field. From the answers given to the open-ended questions, it can be said that the majority of the teacher candidates want the pedagogical formation education to be included in the undergraduate education and spread out to a longer process.

Keywords: Teaching profession, teacher candidate, pedagogical formation certificate programme, special field education, professional sufficiency perception.

Giriş

Cumhuriyet döneminde öğretmen yetiştirme politikalarına bakıldığında, çeşitli isimler altında ve eğitim süreleri farklılaşan zaman aralıklarında öğretmen yetiştirildiği görülmektedir.¹ Öğretmen yetiştirme politikalarında sıkça meydana gelen bu değişiklikler, nitelikli öğretmen yetiştirilmesine beklenen katkıyı sağlayamamış ve öğretmenlerin yetiştirilmesi meselesi, eğitimin sorunları arasında ilk sıralarda yer almaya devam etmiştir. Özellikle de 1970'lerden sonraki uygulamalar niteliği daha da düşürmüş, öğretmenlik mesleğinin gelişip güçlenmesini engellemiş, toplum nazarında öğretmenlik mesleğine verilen değeri azaltmıştır.²

Genelde öğretmenlik mesleğini ilgilendiren bu durum, özelde din dersi öğretmenlerinin yetiştirilmesi konusunda da geçerlidir. Bir fonksiyonu da din dersi öğretmeni yetiştirmek olan dini yükseköğretim

¹ Bkz. Nezahat Karahan, "Öğretmen Yetiştirme Düzeni ve Türkiye Örneği" (Yüksek Lisans tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 4; Tayyip Duman, "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirmenin Tarihçesi", *Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırmanın Sonuçları ve Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu* (Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 2005), 70-75.

² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 422.

kurumlarında, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar birçok değişiklik meydana gelmiş, kimi zaman eğitim kurumları açılmış ya da kapatılmış, kimi zaman da ders programları tartışma konusu olmuştur. İlk olarak, 1924 yılında yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Osmanlı Devleti'nden intikal eden tüm mektep ve medreseler Maarif Vekaletine bağlanmış ve "yüksek diniyat mütehassısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi"³ açılması kararlaştırılmıştır. Dokuz yıl süreyle eğitim-öğretim faaliyetinde bulunan bu fakülte, "öğrencisizlik" neden gösterilerek 1933 yılında kapatılmıştır. Bundan sonraki süreçte, 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF), 1959 yılında, İmam Hatip Okulu mezunlarına yüksek öğrenim imkanı sağlayacak şekilde İstanbul'da bir Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur.⁴ 1971-1972 öğretim yılına gelindiğinde ise Erzurum'da bir İslami İlimler Fakültesi açılmış ve mezunlarına Yüksek İslam Enstitüsü mezunları gibi, din dersi ve İmam Hatip Lisesi (İHL) meslek dersleri öğretmenliği olma fırsatı tanınmıştır. Bu öğrencilere öğretmenlik formasyonu, Edebiyat Fakültesinde devam edecekleri bir programla verilmiştir. 1972-1973 öğretim yılında, öğretmenlik meslek dersleri Yüksek İslam Enstitülerinin programlarına da eklenmiş, aynı yıl, AÜİF'de de program dışı olarak öğretmenlik meslek derslerine ve öğretmenlik uygulamalarına başlanmıştır. 1982 yılına gelindiğindeyse, yüksek din eğitimi yapan bu üç kurum "İlahiyat Fakültesi" adı altında birleştirilerek eğitimlerine devam etmişlerdir.⁵

İlahiyat Fakültesi adını alan yüksek din eğitimi kurumları, bundan sonraki süreçte öğretmen yetiştirme sisteminin gereklerine uygun olarak, öğrencilerine hem öğretmenlik meslek bilgisi vererek hem de öğretmenlik uygulaması yaptırarak, din eğitimi alanına öğretmen yetiştirmeye devam etmişlerdir.⁶ Bu süreçte yapılan kanunlarda da görülebileceği üzere İlahiyat Fakülteleri, "Öğretmen ve Eğitim Uzmanı

³ <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/110.html> (16.02.2017).

⁴ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/12 (2008): 402, 403.

⁵ Halit Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş, 3. bs. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 278-280.

⁶ Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", 281.

Yetiştiren Yükseköğretim Kurumları” arasında yer almaktadır.⁷ Ancak, 1998-1999 yılından itibaren, ilköğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerini yürütebilecek uzman öğretmenlerin yetiştirilmesi amacıyla bazı İlahiyat Fakülteleri bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği adıyla ayrı lisans programları açılmıştır. İlahiyat lisans programından mezun olanların ortaöğretim DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmeni olabilmeleri de, üç yarıyılık bir tezsiz yüksek lisans programından mezun olma şartına bağlanmıştır.⁸

Nitelikli öğretmen yetiştirme bakımından yeterli, gerçekçi ve tatmin edici olmadığı düşünülen⁹ tezsiz yüksek lisans programı ile alan öğretmeni yetiştirme uygulaması, İlahiyat öğrencileri için başlangıçta sadece Ankara’da açılmasından, eğitim süresinin de bir buçuk yıl uzamasından dolayı, umutsuzluk ve yılgınlığa neden olmuştur. Lisans süresince öğretmenlik adına herhangi bir hazırlığı olmayan bir öğrencinin, hızlandırılmış bir programla bu formasyonu kazanıp kazanamayacağı da tartışılmıştır.¹⁰ Kısıtlı kontenjanlarıyla sürekli şikayet konusu olan tezsiz yüksek lisans uygulaması, çeşitli müdahaleler nedeniyle gereği gibi yürütülememiştir.¹¹

2006 yılına gelindiğinde, öğretmen yetiştiren kurumların Eğitim Fakülteleri olduğu ve diğer tüm öğretmenlik dallarının Eğitim Fakülteleri bünyesinde yer almasına rağmen DKAB’ların İlahiyat Fakültelerinde kalmasının Öğretim Birliği Yasası çerçevesinde uygun olmayacağı gerekçe gösterilerek, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programları, Eğitim Fakültelerine devredilmiş ve programı güncellenmiştir.¹² 2010 yılında adı “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Eğitimi Bölümü” şeklinde değiştirilen bölüm, 2012

⁷ Bkz. Öğretmen ve Eğitim Uzmanı Yetiştiren Yüksek Öğretim Kurumlarında Parasız Yatılı veya Burslu Öğrenci Okutma ve Bunlara Yapılacak Sosyal Yardımlara İlişkin Kanun, Madde 3, Kabul Tarihi: 15/6/1989, <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/103.html> (08.03. 2017).

⁸ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 3. bs. (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 451.

⁹ Cahit Kavcar, “Cumhuriyet Döneminde Dal Öğretmeni Yetiştirme”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 35/1-2 (2002): 5-8.

¹⁰ Ahmet Onay, “İlahiyat Lisans Programı ve Mezunlarının İstihdam Sorunları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 279.

¹¹ Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, 284.

¹² Yüksel Kavak v.dğr., *Öğretmen Yetiştirme ve Eğitim Fakülteleri (1982-2007)* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Yayınları, 2007), 66-67.

yılında tekrar İlahiyat Fakültesi bünyesine aktarılmıştır.¹³ 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren de YÖK, İlahiyat veya İslami İlimler Fakülteleri bünyesinde yer alan İDKAB Öğretmenliği programlarına öğrenci alımının durdurulmasına karar vermiştir.¹⁴

Günümüzde geçerli olan uygulamaya göre, İlahiyat Fakülteleri İlahiyat Lisans Programına öğrenci kabul etmektedir. Bu yıl son sınıfta okuyan İDKAB öğrencileri de mezun olduğunda, bu fakültelerde yalnızca İlahiyat Lisans Programı öğrencilerine eğitim verilecektir. Ülkemizde son yıllarda, farklı üniversiteler bünyesinde birçok İlahiyat Fakültesi açılmış ve açılmaya devam etmektedir. Kısa aralıklarla yaşanan bir çok farklı uygulamanın etkilerinin yanı sıra İlahiyat Fakültelerinin ders programı, amacı, farklı çalışma alanlarına yönelik çeşitli bölümlerin kurulması, MEB ve DİB ile işbirliği imkanları, mezunlarının istihdam durumları, nitelikli eleman (öğretmen ya da din görevlisi) yetiştirme sorunları da sıkça gündeme gelmekte ve tartışılmaktadır.

İlahiyat Fakültelerinin ders programları, ilk açıldığı günden itibaren çeşitli açılardan tartışılmış ve genellikle, öğrencilerine alan bilgisini kazandırmak bakımından yetersiz bulunmuştur. Örneğin, İstanbul Darülfünunda açılan İlahiyat Fakültesi için hazırlanan program¹⁵ incelendiğinde, alan bilgisini kazandırmak bakımından yetersiz olduğu görülmektedir. Kısa süre sonra kapatılan bu fakültenin ardından tekrar bir İlahiyat Fakültesi açılması gündeme geldiğinde, Meclis'te yapılan konuşmalarda da aynı sorun ifade edilmiş ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile ilgi olarak "O İlahiyat Fakültesi için benim de mesuliyetim vardı. Bir nevi sosyoloji fakültesi yaptık. Fakat burada yeni fakültede İslami bilgiler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır"¹⁶ eleştirisinde bulunmuştur.

¹³ Emine Zehra Turan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi" (Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 18.

¹⁴ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığının tüm Üniversite Rektörlüklerine gönderdiği 02.05.2014 tarih ve 75850160.301.01 sayılı yazısı.

¹⁵ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 60; konuyla ilgili farklı yorumlar için Bkz. M. Şevki Aydın, "Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1995): 61.

¹⁶ TBMM Tutanak Dergisi, 8. Dönem, c. 20, 101. Birleşim, s. 279. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.goruntule?sayfa_no_ilk=282&sayfa_no

Aradan uzun zaman geçmesine rağmen, İlahiyat Fakültelerinin öğretim programına yönelik eleştiriler devam etmektedir. Bundan yaklaşık on beş yıl önce yaptığı değerlendirmede Erginli, İlahiyat Fakültesinin müfredatında, İslam düşüncesinin bir bütün olarak ele alınmadığını ve müfredata bir parçalanmışlığın hakim olduğunu belirtmekte, bunun da dolaylı olarak hem öğrencilerin hem de öğretim elemanlarının kalitesini olumsuz yönde etkilediğini ifade etmektedir.¹⁷ Köylü, konuyla ilgili yaptığı değerlendirmede, programdaki derslerin malumat yığınından ileri gitmediğini ve yurtdışındaki teoloji fakülteleri ile karşılaştırıldığında, oldukça yetersiz ve çağın beklentilerini karşılayamayacak durumda olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Diğer bir eleştiri ise sorunun, İlahiyat Fakültelerinin ne tür bir eğitim vereceğinin tam olarak belirlenmemiş olmasına bağlı olarak yaşandığı, amaçları tam olarak netleştirilememiş ve teorik bilgilerle yüklü bu programdan mezun olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, sosyal hayatın çeşitli safhalarındaki dini merasimleri yerine getirmekten bile aciz oldukları şeklindedir.¹⁹

1998, 2006 ve 2010 yıllarında uygulamaya konan DKAB/İDKAB öğretmenliği lisans programlarını değerlendiren Tekin, programdaki alan bilgisi derslerinin ağırlığının, Milli Eğitim Şurasında alınan ilke kararıyla örtüşmediğini ve istenenin altında olduğunu tespit etmiştir. Bu durum, öğretmen adaylarının yetersiz alan bilgisiyle mezun olmalarına ve istenilen düzeyde yetkinliğe ulaşamamalarına neden olabilecek türdendir.²⁰ Başkurt tarafından yapılan bir araştırmada da DKAB Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilere bölümlerinden memnun

_son=283&sayfa_no=283&v_meclis=1&v_donem=8&v_yasama_yili=&v_cilt=20&v_birl_esim=101 (08.03.2017).

¹⁷ Zafer Erginli, "İlahiyat Fakültesi Müfredatı'nda İslam Düşüncesi'nin Bütünlüğü Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 73-76.

¹⁸ Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?", *OMÜİFD*, 35 (2013): 30.

¹⁹ Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", 290-292.

²⁰ İshak Tekin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programının Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 68-71.

olup olmadıkları sorulmuş, memnun olmayan öğrencilerin daha ziyade, alan derslerinin az oluşundan şikâyetçi oldukları sonucuna ulaşılmıştır.²¹

İlahiyat Fakültelerinin müfredatında birtakım değişiklikler yapılması zaman zaman gündeme gelmiştir. Örneğin, 2013 yılında YÖK aldığı bir kararla İlahiyat Fakültelerinin isminde ve müfredat programında birtakım değişiklikler yapma kararı almış ancak İlahiyat camiasından ve kamuoyundan gelen tepkiler üzerine aldığı kararların yürürlükten kaldırılmasına karar vermiştir.²² YÖK daha sonra 2015 yılında, yine usul yönünden pek çok tartışma yaratan bir karar vererek, 2015-2016 eğitim-öğretim yılının başından itibaren uygulanmak üzere, Arap Dili ve Belagati, Tefsir, Hadis ve Fıkıh (İslam Hukuku) derslerinin en az altı yarıyla ve Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid derslerinin de her yarıyla yayılarak okutulmasına ilişkin bir düzenleme yapmıştır.²³ Ancak yapılan bu müdahaleler, İlahiyat Lisans programının müfredatı ile ilgili eleştirileri ortadan kaldıracak düzeyde olmayıp, farklı tartışma zeminlerinin oluşmasına daha çok katkı sağlamışa benzetilmektedir.²⁴

Yüksek din öğretiminde, tartışma yaratan konulardan biri de uzaktan eğitim uygulamalarının verimliliğidir. İlahiyat Ön Lisans ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programları, uzaktan eğitimle gerçekleştirilen yüksek din eğitimi uygulamalarıdır. İlk defa 2005-2006

²¹ İrfan Başkurt, "DKAB Öğretmenliği Bölümlerinde Eğitim ve Öğretim (İÜ Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Örneği)", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2011) 645.

²² YÖK, Duyurular, "İlahiyat Fakültelerine İlişkin Açıklama", http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/-/asset_publisher/64ZMbZPZIS14/content/id/2400150 (07.03.2017).

²³ İlahiyat, İslami İlimler, İslam ve Din Bilimleri, Dini İlimler Fakültelerine gönderilen Yükseköğretim Kurulu Başkanlığının 24.07.2015 tarih ve 75850160-104.01.01.06/41638 sayılı yazısı.

²⁴ <http://m.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/ilahiyat-fakultelerinin-vesayete-ihiyaci-yoktur-2020618?n=1/> (30.05.2017); <http://www.akademi-haber.com/ilahiyat-mufredat-degisikligine-tepki/8425/> (30.05.2017); <http://www.memurlar.net/haber/404219/> (30.05.2017); O dönemde, YÖK'ün İlahiyat Fakültelerinin programında yapmayı planladığı düzenlemeye karşı çıkan akademisyenler tarafından, şu anda aktif olmayan, www.ilahiyataozgurluk.com adıyla bir site oluşturulmuş ve akademisyenler görüşlerini bu siteden kamuoyu ile paylaşmıştır. Bununla ilgili haber için: <http://www.akademi-haber.com/mufredat-degisikligine-tepki-buyuyor/8445/> (30.05.2017).

eğitim-öğretim yılında Ankara Üniversitesinde başlayan uygulama zamanla diğer birçok üniversitede de faaliyete geçirilmiştir. 2010 yılında, ders programı İlahiyat Fakültelerinin programı ile paralel hale getirilen İLİTAM programını tamamlayanlara, İlahiyat Fakültesi diploması verilmektedir. Karma uzaktan eğitim modeline örnek olan İLİTAM programında, ders videoları, örnek sunular, eş zamansız forumlar ve e-kitapların yanı sıra, canlı ders ve eş zamanlı forum imkanı da bulunmaktadır. Ara sınavların online gerçekleştirildiği sistemde öğrenciler final sınavlarından önce fakültelelere çağırılarak hızlandırılmış ders görmekte, final sınavları ise yüz yüze yapılmaktadır.²⁵

Uzaktan eğitimin kalitesi ve verimliliği çeşitli açılardan değerlendirilmekte ve farklı yorumlar yapılmaktadır. Örneğin Aşıkoğlu tarafından, uzaktan eğitim uygulamaları, İlahiyat Fakültelerinde değişimi engelleyen unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Aşıkoğlu, başlangıçta DİB personelinin eğitim seviyesini yükseltmek amacıyla başlayan, zamanla herkese açık hale getirilen İlahiyat Ön Lisans Programı ve onu takip eden İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının, ilahiyat eğitimi çığırından çıkardığını ve son derece sakıncalı bir uygulama olduğunu belirtmektedir.²⁶ Kaymakcan ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada da, uzaktan eğitimle yüksek din eğitiminin imkanına ilişkin yöneltilen soruya cevap olarak iki öğretim üyesi, kesinlikle verim sağlanamayacağını ifade etmiştir. Bir öğretim üyesi, öğrencinin kendini yetiştirmesine bağlı olarak, geleneksel eğitimdeki kadar başarı sağlanabileceğini belirtmiş, dört öğretim üyesi ise yeterli olmasa da alternatifleri çoğaltmak için gerekli olduğuna vurgu yapmıştır.²⁷ Altaş tarafından İLİTAM uygulamaları üzerine yapılan bir araştırmada, katılımcılara yöneltilen “Eğer yüz yüze eğitim imkanı bulsaydınız yine de İLİTAM’ı tercih eder miydiniz?” sorusuna “Evet” cevabı verenler (% 39,5) arasında bunun nedenini, “Kolay okuma, daha az yorucu, basit eğitim, rahat, daha erken mezuniyet, tez yok, Arapça

²⁵ Recep Kaymakcan v.dğr., “İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2014): 48.

²⁶ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Yükseköğretimde Din Eğitim ve Öğretimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, 2. bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 243.

²⁷ Kaymakcan v.dğr., “İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma”, 55.

Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri | 133 hazırlık yok, kolay” şeklinde ifade edenler olması²⁸ da verilen eğitimin kalitesi adına bir ipucu niteliğindedir.

İlahiyat Fakültelerinin eğitim programı ve eğitimin veriliş şeklinin yanı sıra, mezun olanların öğretmenlik yapabilme durumu da zaman içinde birçok değişikliğe uğramıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, başlangıçta öğretmenlik formasyon derslerini kendi programı içinde veren İlahiyat Fakültelerinden mezun olanlar doğrudan öğretmen olabiliyorken, daha sonra DKAB bölümünün açılmasıyla İlahiyat Lisans mezunları, öğretmenlik formasyonunu tezsiz yüksek lisans programıyla almak zorunda kalmışlardır. İlerleyen zamanda bu uygulamaya da son verilmiş ve YÖK 2014 yılında, öğretmenliğe kaynaklık eden yükseköğretim programlarından mezun olanlar için pedagojik formasyon eğitimi sertifika programını, hayat boyu öğrenme kapsamında bir kişisel gelişim programı olarak değerlendirerek, programın hem lisans mezunlarına hem de lisans eğitimine devam eden öğrencilere yönelik olarak açılmasına karar vermiştir.²⁹ Günümüzde geçerli olan uygulama da budur.

Pedagojik formasyon eğitimi sertifika programının verimliliği eğitimciler tarafından çokça tartışılmış ve konuyla ilgili birçok araştırma yapılmıştır.³⁰ Örneğin Yıldırım ve Vural, süreçte sürekli değişikliğin

²⁸ Nurullah Altaş, “Türkiye’de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14/31 (2016): 26.

²⁹ YÖK, *Pedagojik Formasyon Eğitimi Hakkında Duyuru* (17.04.2014), <http://www.yok.gov.tr> (28.02.2017); ÖSYM, *Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programına İlişkin Usul ve Esaslar*, <http://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2014/YPedagoji/YoKUSULveESASLAR28052014.pdf> (28.02.2017).

³⁰ Bkz. Abdurrahman İlğan v.dğr., “Pedagojik Formasyon Programı Öğretmen Adaylarının Mesleki Tutum ve Çağdaş Öğretmen Algıları”, *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32/2 (2013): 175-195; Celal Gülşen ve Esra Seyratlı, “Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 14-25; Şeyda Gül ve Mehmet Erkol, “Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Çağdaş Öğretmen Niteliklerine İlişkin Görüşleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25 (2015): 76-92; Zafer Kiraz ve Fevzi Dursun, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Aldıkları Eğitime İlişkin Algıları”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakülte Dergisi*, 11/3 (2015): 1008-1028; Tuncay Yavuz Özdemir ve Yusuf Celal Erol, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Okul, Öğretmenlik ve Öğrenci Kavramlarına İlişkin Algıları”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*,

meydana gelmesinden ötürü, yurtdışında da örnekleri olan pedagojik formasyon uygulamasının ülkemiz açısından bir sorun haline geldiğini düşünmektedir.³¹ Sincar da, bu uygulamadan eğitim fakültelerinin ciddi anlamda zarar gördüğü ve her isteyen öğretmenin olabileceği anlayışının, toplumsal tabandaki yerini sağlamlaştırdığı görüşündedir.³²

Pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının, bu eğitim uygulamasına ilişkin bakış açıları da farklılaşmaktadır. Demirtaş ve Kırbac tarafından yapılan çalışmada, pedagojik formasyon eğitimi sertifika programına devam eden öğrencilere, aldıkları formasyon eğitimini yeterli görüp görmedikleri sorulmuş ve öğrencilerin büyük çoğunluğu, sürenin kısa ve programın sıkıştırılmış olması, zaman ve şartların uygun olmaması, hocalar ve programın verimli olmaması ve derslerin uygulamaya yönelik olmaması sebebiyle yeterli görmediğini belirtmiştir.³³ Yapıcı ve Yapıcı tarafından yapılan çalışmada da, pedagojik formasyon programına devam eden öğrencilerin bu eğitimle ilgili ürettikleri metaforların % 53'ünü olumsuz metaforların oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunlar içinde en yüksek frekansa sahip metaforlar ise “zorunluluk”, “boşa harcanmış zaman”, “eziyet”, “özlem”, “yetersizlik”, “zahmet” ve “para”dır.³⁴

13/4 (2015): 215-244; Aycan Çiçek Sağlam, “Pedagojik Formasyon Sertifikası Programının Etkilliliğinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2 (2015): 63-73; Mehmet Şahin, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Uygulama Dersinin (Staj) Öğretmen Adaylarının Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 22 (2016): 32-49; Hülya Çınar ve Adem Sağır, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Değer ve Tutumları”, *Turkish Studies*, 11/13 (2016): 141-170; İbrahim Aşlamacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Görüşleri (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43 (2016): 1361-1376.

³¹ İbrahim Yıldırım ve Ömer Faruk Vural, “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme ve Pedagojik Formasyon Sorunu”, *Journal of Teacher Education and Educators*, 3/1 (2014): 80.

³² Mehmet Sincar, “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Celal Teyyar Uğurlu (Ankara: Eğiten Kitap, 2014), 258.

³³ Hasan Demirtaş ve Metin Kırbac, “Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Eğitimine İlişkin Görüşleri”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2016): 144.

³⁴ Mehmet Yapıcı ve Şenay Yapıcı, “Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforları”, *Turkish Studies*, 8/8 (2013): 1425-1426.

Çınar tarafından yapılan araştırmada, öğretmenlik formasyon derslerini lisans programı içinde alan DKAB öğretmenliği bölümü öğrencileri ile sertifika programı ile alan İlahiyat bölümü öğrencileri arasında karşılaştırma yapılmış ve DKAB bölümündeki öğretmen adaylarının öğretmenlik tutum ve yeterlik düzeyleri tüm boyutlarda, İlahiyat bölümü öğretmen adaylarınınkinden yüksek çıkmıştır.³⁵ Araştırmada, katılımcılara pedagojik formasyon derslerinin nasıl verilmesi gerektiği hakkındaki görüşleri de sorulmuş ve katılımcıların % 92'si, formasyon derslerinin lisans programına dahil edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁶

İlahiyat Fakültelerinin kuruluşundan itibaren sıkça yaşanan değişiklikler, ders programlarını iyileştirme çabaları, fakülte içinde bölümleşme uygulamaları, uzaktan eğitimle öğrenci yetiştirilmesi ve pedagojik formasyonu öğrencilere ayrı bir programla kazandırma gayreti birçok tartışmayı ve eğitimin kalitesi sorununu beraberinde getirmiştir. Tüm bunlar gereği gibi ele alınıp değerlendirilmediği müddetçe de, var olan eksiklikler eğitimi verimsizleştirmeye, zaman ve emek kaybına neden olmaya devam edecektir.

1. Araştırmanın Amacı

Milli Eğitim Temel Kanunu'nda öğretmenlik, özel bir ihtisas mesleği olarak tanımlanmış ve mesleğe hazırlığın, genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyon ile gerçekleştirileceği belirtilmiştir.³⁷ Buna göre, ilkokul, ortaokul veya lisedeki din derslerinde öğretmenlik yapmak üzere eğitim gören İlahiyat Fakültesi mezunlarının yeterliklerinin, bu üç alan bakımından değerlendirilmesi önemlidir. İşte bu çalışma, öğretmenlik formasyonunu "Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı" ile almaya çalışan İlahiyat Fakültesi mezunlarının veya öğrencilerinin, öğretmenlik mesleğine yönelik bakış açılarını ve mesleki yeterlik algılarını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu temel soru çerçevesinde, araştırmamızda şu alt sorulara da cevap aranacaktır:

1. Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının, bu mesleği seçmekteki öncelikli nedenleri nelerdir?

³⁵ Fatih Çınar, "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/46 (2016): 496.

³⁶ Çınar, "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu", 501.

³⁷ http://mevzuat.meb.gov.tr/html/temkanun_0/temelkanun_0.html (10.02.2017).

2. Araştırmaya katılan öğretmen adayları, alan bilgisine hâkim olma bakımından kendilerini nasıl değerlendirmektedir?
3. Araştırmaya katılan öğretmen adayları hangi alanda öğretmenlik yapmayı tercih etmektedir? Neden?
4. Araştırmaya katılan öğretmen adayları, mesleğe başladıklarında en çok hangi alanda sorun yaşayacaklarını düşünmektedir? Neden?
5. Araştırmaya katılan öğretmen adayları, mesleğe başladıklarında hangi konuların anlatımında etkin olamayacaklarını düşünmektedir? Neden?
6. Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının aldıkları pedagojik formasyon eğitimine ilişkin görüşleri nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin değerlendirmelerini ve mesleki yeterlik algılarını tespit amacı taşıyan bu araştırma, tarama modeline uygundur. Araştırmada verilerin toplanmasında, anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, 2016-2017 eğitim-öğretim yılı güz döneminde, Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yönelik olarak yürütülen formasyon programına katılan 343 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Örneklem ise, anketin uygulandığı haftalarda yüz yüze işlenen derslere katılan ve ankete cevap vermeyi kabul eden 207 öğretmen adayından oluşmaktadır.³⁸

Ankette, bir kısmı açık bir kısmı kapalı uçlu olmak üzere toplam 12 soru sorulmuştur. Bu anketlerden yedi tanesi hatalı uygulamalar nedeniyle geçersiz kabul edilmiş ve geri kalan 200 anket SPSS programına yüklenerek frekans tabloları elde edilmiştir. Ankette yer alan açık uçlu sorulara verilen cevaplardan elde edilen veriler ise müstakil ve karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır. Bu anlamda, araştırmamızda hem nitel hem de nicel verilerden faydalanılmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

Ankete katılan 200 öğretmen adayının % 28'i erkek, % 72'si kız öğrencilerden oluşmaktadır. % 75'i İHL mezunu olan bu katılımcıların % 86,5'i örgün eğitimde, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencisidir. % 6,5'i

³⁸ Anketlerin uygulanması konusunda bana yardımcı olan Prof. Dr. Şuayip Özdemir'e ve Doç Dr. Halil Apaydın'a çok teşekkür ederim.

İLİTAM son sınıf, % 5'i İLİTAM mezunu ve % 2'si de örgün eğitimle okumuş İlahiyat Fakültesi mezunlarıdır.

Çoğu, örgün eğitim son sınıf öğrencisi olduğundan katılımcıların % 85'i çalışmamaktadır. Kalanların ise % 12,5'i DİB'de görevli iken % 2,5'i diğer devlet kurumlarında çalışmaktadır. Katılımcıların % 29,5'i formasyon eğitiminin dışında da öğretmenlik deneyimine sahip olduğunu belirtirken (öğretmenlik deneyimi genellikle Kur'an kursu öğreticiliği şeklinde olup, 1 ila 12 yıl veya 3 ila 11 ay arasında değişen zaman aralıklarında gerçekleşmiştir), % 70,5'i öğretmenlik deneyimi olmadığını ifade etmiştir.

Tablo 1: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğini Seçme Nedenlerine Göre Dağılımı

Öğretmenlik Mesleğini Seçme Nedenleri	1.sırada işaretleyenler	2. sırada işaretleyenler	3. sırada işaretleyenler	4. sırada işaretleyenler	5. sırada işaretleyenler	6. sırada işaretleyenler	Toplam
1.Dini ilgilim ve dinimi başkalarına öğretme isteğimi	% 55	% 24	% 8	% 5,5	% 0,5	-	% 93
2.Öğretmenlik mesleğine olan ilgilim	% 32	% 44,5	% 8,5	% 3,5	% 1	% 0,5	% 90
3. Öğretmenlik mesleğinin statüsü	% 3,5	% 8,5	% 32	% 19,5	% 8	-	% 71,5
4.Öğretmenlerin çalışma koşulları	% 3	% 9,5	% 28,5	% 25	% 5,5	-	% 71,5
5.Benim dışındaki kişi ve koşulların yönlendirmesi	% 3,5	% 2,5	% 5	% 6	% 36,5	% 1,5	% 55
6.Diğer	% 1,5	-	% 3,5	-	% 0,5	% 8,5	% 14

Ankete cevap veren öğretmen adaylarına, “Öğretmenlik mesleğini seçmekteki nedenlerinizi öncelik sırasına göre sıralar mısınız?” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve soruyu cevaplayanlar arasında, 1. sırada en çok ifade edilen seçenek “Dini ilgim ve dinimi başkalarına öğretme isteği” olmuştur. Katılımcıların % 55’i ilk sırada, bu seçeneği işaretlemiştir. Bundan sonra, ilk sırada tercih edilen seçenekler ise çokluk derecesine göre “Öğretmenlik mesleğine olan ilgim” (% 32), “Öğretmenlik mesleğinin statüsü” (% 3,5), “Öğretmenlerin çalışma koşulları” (% 3), “Benim dışındaki kişi ve koşulların yönlendirmesi” (% 3,5), “Diğer” (% 1,5) şeklindedir. Buna göre, öğretmen adaylarımızın bu mesleği seçmekteki öncelikli nedenleri, dini yetişen nesle öğretme isteği ve öğretmenlik mesleğine duydukları ilgidir.

Diğer seçeneğini işaretleyenlerin verdikleri cevaplar ise şöyledir:

“Çocukları seviyorum.” / “Öğrencilerle olmak” / “İlahiyat mezunu olarak yapabileceğim en uygun iş” / “Zorunlu olma isteği.” / “Atanması kolaydı.” / “İlla öğretmen olma gibi bir isteğim yok.” / “Eğitmeyi seviyorum.” / “Öğretmeyi ve bir ortamda öğretici konumunda olmayı seviyorum.” / “Öğretmenlik 24 saat ve kutsal.” / “Hayalim” / “Karşılıklı diyalog ortamı olması, sosyal bir meslek.” / “Peygamber mesleği olması”

Bu seçeneği işaretleyen öğrencilerin bazılarının verdiği cevaplar, seçeneklerde de yer almaktadır. Çoğunluğu ise çocukları sevdiği için bu mesleği tercih ettiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra öğretmen olmak ya da bu branşın öğretmeni olmakla ilgili herhangi bir özel isteği olmamasına rağmen şartların getirdiği bir iş imkanı olarak bu görevi yerine getirmek istediğini ifade edenler de vardır.

Süral ve Sarıtaş tarafından formasyon eğitimi alan öğrenciler üzerine yapılan bir araştırmada, öğrencilere formasyon eğitimi almaktaki amaçları sorulmuş, öğrencilerin % 70’i, idealindeki öğretmenlik mesleğini yapabilmek, % 15,3’ü özel okullarda öğretmenlik yapabilmek ve % 14,7’si de sadece kamuda memur olmak için formasyon eğitimi aldığını belirtmiştir.³⁹ Kartal ve Afacan tarafından yapılan araştırmada ise öğretmen adaylarının % 23,04’ü öğretmeyi sevdiği için, % 20,16’sı öğretmenlik mesleğini sevdiği için, % 18,51’i çalışma standartlarından dolayı, %16,05’i bayanlar için uygun bir meslek olarak gördüğünden, %

³⁹ Serhat Süral ve Emel Sarıtaş, “Pedagojik Formasyon Programına Katılan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterliklerinin İncelenmesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2015): 66.

9,08'i iş olanağından dolayı, % 7,4'ü sosyal statüsü ve saygınlığı için ve % 5,76'sı aile ve çevrenin etkisi ile bu mesleği tercih ettiğini belirtmiştir.⁴⁰

Kirman ve Apaydın tarafından yapılan araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, aldıkları eğitimle neyi amaçladıkları sorulmuş, % 35,2'si "hayatta daha başarılı olmayı", % 31,9'u "meslek edinmeyi", % 11'i "ailesinin isteğini yerine getirmeyi", % 4,4'ü "oyalanmayı" amaçladığını belirtmiştir.⁴¹ Koç tarafından yapılan araştırmada ise öğrencilere İlahiyat Lisans programını tercih etme nedenleri sorulmuş ve öğrencilerin % 28,5'i "dini doğru öğrenme", % 20,5'i "mevcut sınav sistemi", % 16,8'i "kendini yetiştirme", % 12,2'si "topluma dini öğretme", % 8,4'ü "yükseköğrenim yapmış olma", % 5,9'u "meslek sahibi olma", % 5,7'si "akademik çalışma yapma" ve % 0,2'si "toplumda itibar görme" şeklinde cevap vermiştir.⁴² Buna göre, İlahiyat Fakültesini tercih eden öğrencilerin, bir kısmı dini ilimler alanında bilgi sahibi olma amacını öncelirken bir kısmı da daha ziyade bir meslek sahibi olma gayreti içindedir. Bazı öğrenciler ise aldıkları eğitim hakkında bir görev bilincine sahip olmaksızın, amaçsızca okula devam etmektedir.

Formasyon eğitimini, kendi yükseköğrenim programının dışında ve gönüllü olarak alan öğretmen adaylarının, öğretmenlik mesleğini yapmak konusunda daha istekli olmaları beklenir. Ancak, bir yetişkin statüsünü elde etmenin ilk koşullarından biri olan "bir meslek sahibi olma" şartını gerçekleştirebilmek adına zaman zaman gönülsüz yapılmış tercihler de karşımıza çıkabilmektedir. Bununla birlikte, formasyon eğitimini aldıktan sonra, en azından bu olumsuz bakış açısında birtakım değişikliklerin meydana gelmesi gerekmektedir. Araştırmamız kapsamında, "diğer" seçeneğini işaretleyen bazı öğretmen adaylarının, formasyon eğitimini almak adına katlandığı maddi ve manevi külfete rağmen, bu işi zorunluluktan yapacağı ve din dersi öğretmeni olmak konusunda çok da istekli olmadığı görülmektedir. Bu bakış açısıyla,

⁴⁰ Tezcan Kartal ve Özlem Afacan, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24 (2012): 83.

⁴¹ M. Ali Kirman ve Halil Apaydın, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2006): 117.

⁴² Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003): 34.

özellikle din dersi gibi, öğrencinin duygularının eğitilmesini de kapsayan bir dersin işlenişinde ciddi sorunlar yaşanması muhtemeldir.

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisine Hâkim Olma Durumuna Göre Dağılımı

Alan Bilgisine Hâkim Olma Durumu	F	%
1. Çok iyi	13	% 6,5
2. İyi	111	% 55,5
3. Orta	70	% 35
4. Yetersiz	6	% 3
Toplam	200	% 100

Ankete katılanlara, kendilerini alan bilgisine hâkim olma durumu bakımından nasıl değerlendirdikleri sorulmuş, katılımcıların % 55,5'i alan bilgisinin "iyi" denebilecek düzeyde yeterli olduğunu belirtirken, % 35'i "orta", % 6,5'i "çok iyi" ve % 3'ü de "yetersiz" olduğunu belirtmiştir.

DKAB öğretmenlerinin eğitim-öğretim konusundaki yeterlik algılarını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilen bir araştırmada öğretmenlerin, mesleklerini severek yaptıkları ve kendilerini geliştirme konusunda sürekli çaba gösterdikleri tespit edilmiştir. Bu konuda DKAB öğretmenlerinin yeterlik algıları "oldukça yeterli" düzeyindedir.⁴³ Koç tarafından yapılan araştırmada da öğretmenlerin, özel alan bilgisi, pedagojik formasyon ve genel kültüre ilişkin temel nitelikler bakımından kendilerini "oldukça" düzeyinde yeterli gördükleri tespit edilmiştir. Ancak araştırmacı, kontrol sorularına verilen cevapların detay analizlerini yaptığında, bu öğretmenlerin kişisel nitelikler bakımından iyi olmalarına karşın, mesleki bilgi, beceri, özel alan ve genel kültür bilgisi bakımından kendini yetiştirme, alanıyla ilgili yenilikleri takip etme ve değişikliklere açık olma açısından aynı oranda yeterli olmadıklarını tespit etmiştir.⁴⁴ Yine Koç tarafından, İmam Hatip Lisesi

⁴³ Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/27 (2013): 13.

⁴⁴ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/19 (2010): 141, 142.

meslek dersleri öğretmenleri üzerine yapılan bir diğer araştırmada bu öğretmenlerin, öğretmenliğin gerektirdiği kişisel özelliklere ve meslek sevgisine yeterli düzeyde sahip olmalarına rağmen, mesleki özellikler ve mesleki gelişim açısından kendilerini aynı düzeyde yeterli görmedikleri sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁵

Din eğitimi verecek olan öğretmen ya da öğretmen adaylarının, örgün eğitim yoluyla eğitim görmüş ve uzaktan eğitim almış olanlarının karşılaştırıldığı çalışmalarda da alan bilgisine ilişkin yeterlikle ilgili olarak farklı sonuçlar elde edilmektedir. Örneğin Bayraktar tarafından yapılan araştırmada, özel alan ve öğretmenlik meslek bilgisine yönelik öz yeterlik inanç düzeylerinde, en düşük puan ortalamalarına İLİTAM öğrencilerinin sahip olduğu, DKAB bölümünde okuyan öğrencilerin, özel alan ve öğretmenlik meslek bilgisine yönelik öz yeterlik inançlarının İLİTAM'da okuyan öğrencilerinkinden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁶ Altaş tarafından, İLİTAM programının hedeflerinin gerçekleşme düzeyini tespit etmeye yönelik yapılan araştırmada, ölçekte yer alan hiçbir maddenin "tamamen katılıyorum" düzeyinde çıkmamasından hareketle, öğrencilerin kendilerini değerlendirmede ciddi tereddütler içinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Özellikle, din eğitimine uygun ortamları hazırlama, sure ve dua öğretim yöntem ve tekniklerini uygulama ve vaaz-hutbe hazırlama yetkinliği konularında, bu tereddütler en üst düzeye çıkmaktadır.⁴⁷ Bir diğer araştırmada ise örgün eğitimde İlahiyat okuyan öğrencilerin büyük kısmının (toplam % 70,7) İLİTAM mezunlarının, ilahiyat alanının gerektirdiği yeterliğe sahip olmadığını düşündüğü tespit edilmiştir.⁴⁸ Aynı çalışma kapsamında yer alan öğretim üyeleri, örgün eğitim gören ilahiyatçılarla İLİTAM mezunlarını karşılaştırdıklarında, üç öğretim üyesi İLİTAM mezunlarını yetersiz görmüş, iki öğretim üyesi aralarında

⁴⁵ Ahmet Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009): 148.

⁴⁶ Ahmet Bayraktar, "İlahiyat Eğitiminin Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri ve Problem Çözme Becerilerine Katkısı", (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014), 103-104.

⁴⁷ Altaş, "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", 24.

⁴⁸ Kaymakcan v.dğr., "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma", 57.

belirgin bir fark göremediğini belirtmiş, ikisi de bireysel olarak öğrencileri değerlendirmek gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹

Araştırmamız kapsamında, katılımcılar arasında geçerli bir karşılaştırma yapmaya elverişli sayıda İLİTAM mezunu bulunmadığı için, karşılaştırma tablolarına yer verilmemiştir. Ancak, alan bilgisine ilişkin olarak İLİTAM son sınıfta okuyan ya da İLİTAM mezunu olan toplam 23 öğretmen adayınının 17'si, alan bilgisine hâkim olma durumunu "iyi", 5'i "orta" ve 1'i "çok iyi" seviyede tanımlamıştır. Buna göre, araştırmamız kapsamındaki İLİTAM'la ilahiyat eğitimini almış öğretmen adaylarımız, alan bilgisine hâkim olma konusunda kendilerini önemli oranda yeterli görmektedir. Bu katılımcıların 11'i, aynı zamanda DİB'de çalıştığını belirtmiştir.

Din dersi öğretmeni olacak öğretmen adaylarımızın alan bilgisine yönelik olarak kendilerini değerlendirmeleri, özgüvenlerini ve mesleğe yönelik tutumlarını da etkileyebilecek türdendir. Alana daha çok hâkim olan ve alanla ilgili konulara ilgi duyarak kendini geliştirme gayreti içinde bulunan öğretmenler, bildiklerini paylaşma konusunda daha istekli olacak ve dersini işlerken öğrencilerden gelebilecek muhtemel soruları yanıtlama konusunda stres ve sorun yaşayamayacaktır. Aksi takdirde, öğretmenlik uygulamalarında sıkça tanık olduğumuz gibi, öğrencinin soruları karşısında ne cevap vereceğini bilemeyen ve üst düzey sınıflarda, kendisine gelebilecek sorulardan ötürü ders işlemeyi göze alamayan öğretmen adaylarının yaşadığı problemlerle sıkça karşı karşıya kalınabilecektir.

Tablo 3: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Yapmayı Tercih Ettikleri Alanlara Göre Dağılımı

Öğretmenlik Yapmayı Tercih Ettiği Alan	F	%
1. DKAB Öğretmenliği	132	% 67,3
2. İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği	64	% 32,7
Toplam	196	% 100

⁴⁹ Kaymakcan v.dğr., "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma", 57.

Ankete katılan öğretmen adaylarına, hangi alanda öğretmenlik yapmayı tercih ettikleri sorulmuş, dört katılımcı bu soruyu yanıtlamamış, kalanların % 67,3'ü DKAB öğretmenliği, % 32,7'si ise İHL meslek dersleri öğretmenliği yapmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Öğretmen adaylarının hangi okul türünde öğretmenlik yapmayı tercih ettiği ile ilgili sorunun ardından katılımcılara, neden bu alanı tercih ettikleri sorulmuştur. DKAB öğretmenliği yapmayı tercih edenlerin nedenleri, benzer cevaplar gruplandırıldığında, şöyledir:

"İlkokul ve ortaokul yaşlarındaki çocuklarla ilgilenmeyi severim." / "İlköğretim düzeyinde çalışmak istiyorum." / "Çocuklarla iyi iletişim kurduğumu, empati yapabildiğimi, onların seviyelerine göre açıklamalarda bulunabildiğimi düşünüyorum." / "Çocukları seviyorum. Onlara din derslerini eğlenceli hale getirerek anlatmak istiyorum." / "Ders saati ortaokulda iki saat ve ortaokul düzeyindeki öğrencilerle iletişimimin daha iyi olduğunu düşünüyorum."

"Temel seviyede din bilgisi öğretmesi. Temel çok önemli." / "Çocuklarla ilgilenmek, doğru eğitim vermek, bir neslin öncüsü olmaktır." / "O beyinler daha tazecik. Onlara her şeyi verebileceğimi düşünüyorum."

"Çocuklara bir şeyler öğretmek daha kolay." / "Öğrencilerin yaş seviyesi daha küçük; sınıfa hâkim olmak daha kolay." / "Daha rahat" / "Meslek derslerine göre daha kolay."

"Bilgime güveniyorum ve imam-hatip dışındakilere dini güzel öğretmek" / "Daha geniş kitleye ulaşmak." / "Daha çok kitleye hitap edebileceğime inanıyorum. İmam Hatip Liselerinde tek tip düşünce tarzı var. Fakat düz liselerde öğrencilerin daha meraklı, ilgili olduğunu gördüm." / "Ahlak dersiyse daha evrensel konuların işleniyor olması." / "Eski bilgileri değil daha akılcı bilgiler ve güncel olayları yorumlayarak, teknolojiyi kullanarak aktif öğrenciler yetiştirmek." / "Gençliğin bu konulardaki eksikliğini tamamlamak istiyorum" / "Anadolu Lisesinde okuduğum için oradaki eksikliğin farkında olmamdan dolayı."

"Konu hâkimiyetim daha fazla." / "Bu alanda daha faydalı olacağıma inanıyorum." / "Meslek derslerinden Tefsir, Hadis gibi derslere giremem." / "Arapça bilgisinde yetersiziz." / "Lise çıkışlıyım."

"Kendimi bu yönde geliştirmek istiyorum."

"Daha geniş iş imkanı" / "Ataması iyi olduğu için."

"Din Kültürü öğretmenlerine olan önyargıyı yıkmak"

İHL meslek dersi öğretmenliği yapmayı tercih edenlerin nedenleri ise şunlardır:

“Alan derslerine ilgim daha fazla olduğu için.” / “Meslek derslerini anlatmayı seviyorum.” / “Daha zevkli olacağından.” / “Bu alandaki meslek derslerine girmek istiyorum.” / “Alanım itibariyle kendimi geliştirebileceğimi düşünüyorum” / “Alan bilgisini unutmama isteği ve kendimi geliştirme isteği.” / “Alanımı daha çok kapsıyor.” / “İlahiyat Fakültesinde okuyorum ve alanımda çalışmak istiyorum.” / “Daha kapsamlı” / “İlmi konuları, kapsamlılığı ve projeler bakımından daha iyi olacağını düşünüyorum.” / “Kapsamı daha geniş ve farklı farklı derslere aynı anda girme imkanı var.” / “Daha derin konular da işlenebilir.” / “DKAB’da yüzeysel anlatılmaktadır ve eğitim yetersiz kalmaktadır.”

“Küçük yaş grubundan ziyade lise öğrencilerine daha iyi hitap edeceğimi düşünüyorum.” / “Liselere hitap etme becerimin daha iyi olduğunu düşünüyorum.” / “Yaş seviyesi ilgi alanımla daha çok örtüşüyor. İletişimim daha sağlıklı oluyor.”

“Liselerin daha iyi eğitilebileceğini düşünüyorum.” / “Dini eğitim daha etkili.” / “Lise öğrencilerine dini ilimleri sevdirecek öğretmek” / “Ahlaki açıdan yeni nesli daha iyi duruma getirmeye vesile olmak.” / “Lise dönemi çocukların ergenlik dönemine giriş ve gelişme bölümüdür. Bu dönemde onları daha iyi yönlendirmek gerektiğine inanıyorum.”

“Bende İmam hatip Lisesinin özel bir yeri var.” / “Ben de İmam Hatipliyim. İmam Hatip öğrencileriyle ve İmam Hatip dersleriyle ilgilenmeyi daha çok istiyorum.” / “İHL öğrencilerine daha iyi anlatacağımızı düşünüyorum.”

“İmam Hatip Lisesi mezunuyum. Ezber verirken bayan meslek dersi öğretmenimiz pek yoktu ve bunun sıkıntısını çok yaşadık.”

“Geçmişteki dini eğitimimin değerlendirmesini ancak İHL’de yapabilirim düşüncesi.”

“Birçok alanda bilgilerimden insanların faydalanmasını istiyorum.”

“İmam Hatip okullarında daha az problem yaşanıyor.”

DKAB öğretmenliği yapmayı tercih edenlerin nedenleri arasında en çok ifade edilenler, çocukları sevmeleri, onlarla daha rahat iletişim kurabileceklerini düşünmeleri ve küçük yaşlardan itibaren verilen din eğitiminin önemine inanmaları; alan bilgisi bakımından kendilerini yetersiz görmeleri nedeniyle DKAB dersinin anlatımının daha kolay olacağını düşünmeleri, İmam-Hatip okulları dışında okuyan ve farklı

görüşlere sahip öğrencilere ulaşma isteğidir. İHL meslek dersleri öğretmeni olmayı tercih edenler ise çoğunlukla, öğrenim gördükleri alanla doğrudan ilgili gördükleri meslek derslerini anlatmayı, hem kendi mesleki gelişimleri açısından faydalı bulduklarını hem de daha kapsamlı konular içerdiği için zevkli olacağına inandıkları için tercih etmişlerdir. Bu seçeneği tercih edenler ayrıca, gençlerle daha rahat iletişim kurabildiklerini, bu yaş grubunun din eğitimine ve yönlendirmeye daha çok ihtiyacı olduğunu ve kendileri de İHL mezunu olmaları nedeniyle bu okullara duydukları sempatiyi gerekçe olarak göstermişlerdir.

Koç tarafından yapılan araştırmada, İHL meslek dersi öğretmenlerine, bu mesleği seçme nedenleri sorulmuş ve öğretmenlerin % 65'i "meslek sevgisi ve hizmet ideali", % 24'ü "kendiliğinden gelişen tesadüfî şartlar" ve % 10'u "aile/çevre etkisi" seçeneklerini işaretleyerek cevap vermiştir.⁵⁰

Karateke tarafından yapılan araştırmada ise olumsuz bir tablo ile karşılaşmıştır. Araştırmada, İmam-Hatip Liselerinde görev yapan idarecilere, öğretmenlerle ilgili karşılaştıkları sorunlar sorulmuş ve idareciler, öğretmenlerin alan bilgilerinin yetersiz, pedagojik formasyon eğitimlerinin de eksik olduğunu belirtmiştir. Bir idarecinin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Mesleki derslerde bazı öğretmenler yetersiz, Kur'an dersine giren öğretmenler hakkında öğrenciler 'hocam iki yıldır hocamızın sesini dahi duymadık' diyor. Son zamanda yetişen meslek hocalarının mesleki bilgisi az". Bir diğeri de, "Ortaokula gelen bayan hoca Kur'an dersine girmek istemiyor. Ben yapamam diyor. Ben Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmiyim diyor." diyerek, konuyu açıklamıştır.⁵¹ Bu araştırma sonuçları, yukarıda İHL meslek dersi öğretmenliğini tercih etmeyen öğretmen adaylarının açıklamaları ile örtüşmektedir. Bu ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, kendi arzuları dışında gelişen şartların bir neticesi olarak imam-hatip okullarına atanmaları halinde, benzer sorunların yaşanması mümkündür. Daha da garibi, alan bilgisi bakımından meslek derslerine girme yeterliğini kendilerinde göremeyen öğretmen adaylarının, DKAB dersini işleyebilecek yeterlikte

⁵⁰ Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 144.

⁵¹ Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2015): 154-155.

olduklarını düşünmeleridir. Burada şu soru akla gelmektedir. “Acaba bu öğretmen adayları DKAB dersini hafife mi almaktadır? Alan bilgisine hâkim olamayan bu öğretmen adayları, DKAB dersinin alanının neyi kapsadığını tam olarak bilmekte midir?” Katılımcıların verdiği “Daha rahat”, “Daha kolay” cevapları da bu soru işaretlerinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

2014 yılından itibaren İDKAB bölümlerine öğrenci alınmaması nedeniyle, bu yıl dördüncü sınıfta olan öğrenciler de mezun olduğunda, gerek ilkokul ve ortaokul gerekse lise düzeyindeki okullarda din derslerine ya da İmam-hatip okullarındaki meslek derslerine girecek olan öğretmenler, İlahiyat Fakültelerinin İlahiyat Lisans Programından mezun olanlar arasından seçilecektir. Formasyon eğitimi aldıktan sonra ataması yapılacak olan bu öğretmen adaylarının lisans eğitimi bakımından öğretmenlik yapacakları alana yönelik bir bölümleşme söz konusu değildir. Yani, alan bilgisi bakımından öğretmen adayları arasında, bireysel çabalarıyla eriştikleri bilgi birikimi dışında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Bu nedenle gerek imam-hatip okullarında gerekse diğer okullarda din eğitimi verecek olan öğretmen adaylarının, alan bilgisi bakımından yaşadıkları kaygılar, ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin değerlendirilmesinin ve yeniden planlanmasının gereğini ortaya koymaktadır.

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Mesleğe Başladıklarında En Çok Sorun Yaşayacaklarını Düşündükleri Alanlara Göre Dağılımı

En Çok Sorun Yaşayabileceğini Düşündüğü Alan	F	%
1. Sınıf yönetimini sağlama	65	% 34,2
2. Alan bilgisine hâkim olma	30	% 15,8
3. Öğretim yöntem ve tekniklerini uygulama	56	% 29,5
4. Diğer	39	% 20,5
Toplam	190	% 100

Katılımcılara “Öğretmenlik mesleğine başladığınızda, en çok hangi alanda sorun yaşayacağınızı düşünüyorsunuz?” sorusu yöneltmiş, bu soruyu cevaplayan öğretmen adaylarının çoğu (% 34,2) en çok, sınıf yönetimini sağlama konusunda sorun yaşayabileceğini belirtmiştir. Bundan sonra sırasıyla “öğretim yöntem ve tekniklerini etkin bir şekilde

Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri | 147 uygulama" (% 29,5), "diğer konular" (% 20,5) ve "alan bilgisine hâkim olma" (%15,8) gelmektedir.

Katılımcılardan bazıları bu soruyu yanıtlamamıştır. Ancak sonraki açık uçlu sorulara verdikleri cevaplardan, alan bilgisine hâkim olduklarını düşündükleri ve öğretmenlik yaparken de herhangi bir sorun yaşamayacaklarına inandıkları sonucuna ulaşılabilir. "Diğer" seçeneğini işaretleyen katılımcıların ifade ettiği hususlar ise şöyledir:

"Kendime güveniyorum" / "Hiçbir sorun yaşayacağımı düşünmüyorum." / "Yaşayacağım tek sorun atama olacaktır." / "Farklı memleketlerde dolaşma." / "Atandığım yere alışma" / "Ders çalışmayan öğrencilerle." / "Kültür seviyesi düşük yerde." / "Dış etmenler." / "Sabah erken kalkma." / "Ders saatlerinde" / "Tecrübesizlik" / "Yorgunluk, trafik" / "Aşırı yorgunluk ve verimli olamamak" / "Beklentilerime cevap bulamama." / "Öğrencinin dikkat eksikliği." / "Sorulara hazır-cevap verme." / "Evleneceğim için çalışmanın zorluğu." / "Arapça dilbilgisinde."

Yukarıdaki soruya neden bu cevabı verdiklerine ilişkin açık uçlu soruya, katılımcılar şu yanıtları vermişlerdir:

"Sınıf yönetimini sağlama" seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri:
"Mizacım itibariyle kıyamam, güler yüzlü olma taraftarıyım aynı zamanda. Ama olumsuz etkilemez inşallah." / "Bayan hocaların pek fazla dinlenilmediğini bildiğim için." / "Çünkü öğrencilere karşı tavrımı ayarlayamamaktan korkuyorum. Onların davranışlarına göre tutumumu nasıl sergilerim, bunun endişesi içindeyim." / "Şu anda stajda gördüğüm kadarıyla öğrenci-öğretmen ilişkilerinde saygı problemi yaşanıyor. Disiplini sağlamak amacıyla sert bir öğretmen olmayı istemem." / "Onların ilgisini çekememekten korkarım." / "Maalesef İmam-Hatip Lisesinde, okumak istemeyen, zorla gelen öğrenciler bulunmaktadır. Eğer dersi sevdiremezsek, sorun çıkartacağı aşikârdır." / "Günümüz gençleri disiplin kurallarına çok uymuyor. Aileler tarafından da şımartılıyor." / "Staja gittiğimde gördüğüm kadarıyla, çocuklarda genel olarak bir dikkatsizlik ve umursamazlık hâkim. Yönetimi sağlamak hayli zor olacak gibi." / "Yeni neslin oldukça hiperaktif olması ve konuya odaklanma noktasında sıkıntı yaşaması, ders işleme isteksizliği, ilginin farklı alanlara kaymış olması." / "Çünkü zamanımızdaki öğrencilerde saygı kavramı yok. Hiçbir şekilde öğretmenin bir saygınlığı kalmadı artık. Öğretmenliğin statüsü düşürüldü." / "Yeni eğitim sisteminin

öğrenci merkezli olup öğretmenin sınıftaki statüsünün daha aşağı çekilmesi ve öğretmenin özgürlük alanının kısıtlanmasından dolayı”

“Alan bilgisine hâkim olma” seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri: “Çünkü şu andaki bilgilerim öğrencilerin sorularına yeterli cevap veremeyecek durumda. Ayrıca öğrencilerin bu konulardaki soruları da zorlu sorular.” / “Kendimi yeterli şekilde geliştirmedim.” / “Fakülte hayatım boyunca pek çok şey öğrendim. Lakin bu bilgilerin zamanla oturacağını düşünüyorum.” / “Çünkü alan bilgisine hâkim olma, her hafta öğretmenin de çalışmasını gerektiren bir husustur.” / “Konu kapsam olarak çok geniş olduğundan çocuğun sorularını yanıtlamada tatmin edici cevap vermede sorun yaşayabilirim.” / “Çünkü öğretmenden beklenen alanına yüzde yüz hâkim olması. Ancak bu pek mümkün olmuyor. Yetersizlikler olunca çevrenin ve bilhassa öğrencilerin tutumu değişiyor.”

“Öğretim yöntem ve tekniklerini etkin bir şekilde uygulama” seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri: “UZEM derslerinin yeterli destek olduğunu düşünmüyorum ve bu kadar dersi çok kısa sürede almak, öğrenmek mümkün olmuyor ve sıkıcı oluyor.” / “Öğretim yöntem ve teknikleri derslerini uzaktan eğitim ile aldığım için çok verimli olduğunu düşünmüyorum.” / “Son sınıfta öğretim yöntem ve tekniklerini içeren formasyon eğitimi almamız ve bunun altı aylık bir süreyle olması, bu konudaki eksikliklerimin tam olarak tamamlanmadığı kanaatindeyim.” / “Teknolojik araç ve gereçleri kullanmakta (bilemediğim için) zorluk çekeceğimi düşündüğüm için.” / “Son dönem teknolojik bilgilere hakim değilim.” / “Kendimi geliştirmem gerek, bilgim var fakat bunu anlatım gücüm zayıf.” / “Çünkü tecrübe olması gerekir. İlk baştan yöntem ve teknikleri etkili bir şekilde uygulamak zor.” / “Çünkü bu yöntem ve teknikleri etkin kullanma, tecrübe işi bence. Tecrübe ettikçe uygulamalara hakim olunur. Daha önce yaz aylarında Kur’an kursu hocalığı yaptım. Ama bu yöntem ve teknikleri yeni öğrendim, formasyon alırken.” / “Yöntem ve teknik zaman ve bilgi gerektiriyor ve bunu devamlı bir şekilde sürdürmek zor olabilir.” / “Çünkü her konu için ayrı ayrı hazırlanmak, ayrı materyal hazırlamak zor olacak.” / “Çünkü sınıflardaki öğrenci yapısı değişkenlik gösteriyor. Bir sınıfta çok rahat bir şekilde uygulama yapabilirken, diğer bir sınıfta öğrenciler bu yönteme meyilli davranmayabiliyor.” / “Sınıfların kalabalık olması hem zaman sıkıntısını beraberinde getirmekte hem de grupların kontrol altında tutulması noktasında problem çıkmasına sebep olmaktadır.” /

“Öğretmenlik stajında rehber öğretmenlerimizin geleneksel yöntem dışında farklı öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmadıklarını tecrübe etmem. Bir de çoğunlukla öğrencilerde dersle alakalı ön bilgi ve hazırlık yeterli değil.”

“Diğer” seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri: “Kendime güvenim tam” / “Alan olarak bilgi konusunda kendime güveniyorum” / “Yeterli bir öğretmen olacağım konusunda inancım tam, tek sorun atama” / “Çünkü öğretmenlik tecrübe işidir. Bu sorunu da ilk aşamada yaşayacağımı düşünüyorum. Zamanla bunu aşacağıma inanıyorum. Çünkü alan bilgisine çok hâkimim.” / “Nereye atanacağımızı ve nelerle karşılaşacağımızı bilmediğimiz için tedirginim.” / “Staj yaptığım okuldan da hareket ederek kültür seviyesinin düşük olduğu yerde ne kadar uğraşırsanız uğraşın, çocuklar yine ailelerde gördükleri kültürden vazgeçmiyorlar. Değişebilirler ama çok zaman ve emek gerekir. Önce ailelerden başlamak gerekiyor düzeltmeye.” / “Okul yönetimi yahut çevremdeki öğretmenlerin pasif oluşu uygulamamı etkiledi. Tüm sorunlarım sınıf dışındaki hususlarda gelişti.” / “İdareciler. Çünkü ben daha çok kendi yöntemlerimle özgür bir şekilde görevimi yapmak isterim.” / “Öğretmenlik saatleri kişinin günlük hayatında fazlaca zaman almakta olup, kişinin zamanını kısıtlıyor.” / “Öğretmenlik bir görevdir. Öğrencilik hayatına göre sorumluluklarımız çok olacaktır. Bütün derslere katılmak zorundayım ve sabah kalkması zor olabilir.” / “Soru sorulduğunda, ansızın ne yapmamız gerektiği anlatılmadı.” / “Haftalık ders programının yoğun olmasından dolayı yorgun düşüp asıl performansımı son derslerde gösterememekten.” / “Evli olduğum için şehirden şehre taşınma sorun olabilir.”

Öğretmen adayları arasında, mesleğe başladıklarında en çok sınıf yönetimi konusunda sorun yaşayacağını düşünenler buna, kendi karakter özelliklerini, gençlerde görülen olumsuz ahlaki tutum ve davranışları, öğretmenlik mesleğinin saygınlığının kalmamasını gerekçe olarak göstermişlerdir. Alan bilgisine hâkim olma konusunda sorun yaşayacağını düşünen öğretmen adayları ise, alanın çok geniş oluşunu ve yeterli bilgi birikimine sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. En çok, öğretim yöntem ve tekniklerini etkin biçimde uygulama konusunda sıkıntı yaşayacağını düşünen öğretmen adayları da, UZEM kanalıyla ya da formasyon programı ile aldıkları eğitimin yetersiz olduğunu, teknolojiyi kullanma konusunda bilgi eksiklikleri bulunduğunu, yeterli

tecrübeleri bulunmadığını ve bunun zaman alacağını, farklı yöntem ve teknikler uygulamak için gereken ön hazırlığın kendileri için yorucu olacağını ve farklı öğrenci profiline sahip sınıflar için uygun yöntemi seçmenin güçlüğü, sorun olarak belirtmişlerdir. Diğer seçeneğini işaretleyen öğretmen adayları ise genellikle alan bilgisi ve sınıf yönetimiyle ilgili olarak kendilerine güvenmekte ancak, atandıkları yerde yaşayabilecekleri uyum problemleriyle ve çalışma hayatının gerektirdiği sorumluluklara adapte olmakla ilgili endişe duymaktadırlar.

Öğretmenlik mesleği üzerine eğitim alan diğer fakülte mezunlarının yeterlik algıları, yukarıdaki sonuçlara benzer niteliktedir. Eğitim Fakültesi son sınıf öğrencilerine, öğretimsel beceriler bakımından kendilerini yeterli bulma düzeyleri sorulduğunda, öğrencilerin % 45,8'i "kısmen yeterli", % 16,9'u "yetersiz", % 15,3'ü "yeterli", % 12,7'si "çok yetersiz" ve % 9,3'ü "oldukça yeterli" bulunduğunu belirtmiştir.⁵² Fen Edebiyat Fakültesi ve sağlık meslek yüksek okulu mezunlarından oluşan ve pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları üzerine yapılan bir araştırmada, öğretmen adaylarının % 60 oranında kendilerini öğretmenlik mesleğine yönelik olarak yeterli gördükleri tespit edilmiştir.⁵³ Bir diğer araştırmada ise, öğretmen adaylarının öğretmenliğe ilişkin öz-yeterlik algılarının yüksek olduğu, hem öz-yeterlik toplam puan ortalaması hem de diğer alt boyutlarda (Öğrenci Katılımına Yönelik Öz-yeterlik; Öğretim Stratejilerine Yönelik Öz-yeterlik; Sınıf Yönetimine Yönelik Öz-yeterlik) ortalama üstü puana sahip oldukları gözlenmiştir.⁵⁴

Pedagojik formasyon programı öğrencilerinin mesleğe başladıklarında karşılaşılabileceklerini düşündükleri sorunlar üzerine yapılan bir araştırmada öğrenciler, öğretmenlik meslek bilgisi alanında sınıf yönetimini sağlayamama, mesleki becerileri kullanamama,

⁵² Nida Bayındır v.dğr., "Öğretmen Adaylarının İdeal Öğretimsel Becerilere İlişkin Beklentileri", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/1 (2016): 85.

⁵³ Kartal ve Afacan, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", 83.

⁵⁴ Halil Erdem Çocuk v.dğr., "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Özyeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/32 (2015): 378.

güdüleyememe, bildiklerini aktaramama ve mesleki deneyimsizlik gibi sorunlarla karşılaşabileceklerini belirtmişlerdir.⁵⁵

Öğretmen adaylarının mesleğe başlamadan önceki öngörülerini ile mesleği icra eden öğretmenlerin değerlendirmeleri arasında da paralellik vardır. Araştırma evreni, hizmet süresi bir ila üç yıl olan öğretmenlerden oluşan bir araştırmada, öğretmenlerin eğitim-öğretimde en çok dikkati çekme ve güdüleme (% 60), öğretim yöntem ve tekniklerini kullanabilme (% 41,25), sınıfta disiplini sağlama (% 39,38), öğretim teknolojilerini kullanabilme (% 35,62), öğretme sürecinde zamanı verimli kullanabilme (% 28,02) ve iletişim (% 16,88) konularında güçlükle yaşadıkları tespit edilmiştir.⁵⁶

Araştırmamıza katılan öğretmen adaylarının mesleğini yapmak konusunda istekli ancak, öğretmen-öğrenci ilişkilerinde ideal bir seviyeyi yakalamak ve bunu devam ettirmek açısından endişeli oldukları görülmektedir. Öğrencilere karşı tutumları bakımından değerlendirildiğinde, aşırı otoriter öğretmenden, karizmatik olana kadar birkaç öğretmen tipinden bahsedilebilir. Günümüzde, ideal bir öğretmenden beklenen, bir arkadaş gibi öğrencisine rehberlik yapabilmesi, yönetim becerisine sahip olması, kısmen otoriter ve aynı zamanda sevecen olmasıdır. Bu tip öğretmenler, dersi genellikle oyun ve çeşitli etkinlikler eşliğinde işlemekte, yönetme becerileri sayesinde de çok başarılı sonuçlar elde edebilmektedirler.⁵⁷ Bunun sağlanabilmesi ise özverili çalışmaya, öğrenciyi ve işini sevmeye bağlıdır. Ayrıca zamanla edinilen tecrübeler de öğretmenlerimize yol gösterici olacaktır. Açık uçlu sorulara verdikleri yanıtlara göre, anketimize katılan öğretmen adayları da zamanla edinecekleri tecrübe sayesinde, var olan eksikliklerinin üstesinden gelebileceklerine inanmaktadırlar.

Araştırmamıza katılan öğretmen adaylarının alan bilgisinden ziyade, sınıf yönetimini sağlama ve öğretim yöntemlerini etkin bir

⁵⁵ Demet Sever v.dğr., "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Başladıklarında Karşılaşabileceklerini Düşündükleri Sorunlar", *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 5 (2015): 7.

⁵⁶ Asım Özdemir, "Öğretmen Yetkinliğinde Hizmet İçi Eğitim", *Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırmanın Sonuçları ve Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu* (Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 2005), 290.

⁵⁷ Muhammet Yılmaz, "Etkili Öğretmenlik Tecrübeleri", *Felsefeden Tecrübeye Etkili Öğretmenlik*, ed. Taner Taştekin (İstanbul: EBSAD, 2014), 134.

şekilde uygulama konusunda tereddütleri vardır. Yapılan bir araştırmada da, İDKAB Eğitimi Bölümünde okuyan öğrencilerin tamamına yakını, bölümde öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür ile ilgili yeterlikleri kazandıracak dersler olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁸ Aslında sınıf yönetimini sağlamak da bir anlamda, öğretim yöntem ve tekniklerini başarıyla uygulayarak öğrenciyi derse güdüleyebilmeye bağlıdır. Eğitimde merkezin öğretmenden öğrenciyeye kaymasıyla birlikte, klasik anlatım ve soru-cevap metoduna birçok yeni yöntem ve teknik eklenmiştir. Bunun yanı sıra öğretmenin özellikle, gelişen teknolojik imkânlardan haberdar olması ve bunları, yeri geldiğinde etkin şekilde kullanabilmesi de önemli hale gelmiştir. Günümüzde teknoloji, öğretmenin hedef kitleye uygun geliştirilmiş, sistemli eğitim materyalleri ile kısa sürede etkili olmasına ve gerekli becerileri öğrencilere daha nitelikli biçimde kazandırabilmesine yardım eden önemli bir araçtır.⁵⁹ Ancak bazı öğretmenler, öğretim teknolojilerinden faydalanma konusunda çeşitli nedenlerden ötürü çekimser davranmaktadır. Örneğin Turan tarafından yapılan araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine, öğretmenlerin okuldaki teknolojik imkânlardan faydalanmama nedenleri sorulmuş, öğretmenlerin % 39,8'i bunun, öğretmenlerdeki ilgisizlikten, % 60,2'si de öğretmenlerdeki bilgi eksikliğinden kaynaklandığını belirtmiştir.⁶⁰ Aynı gerekçeler, araştırmamız kapsamında da öğretmen adayları tarafından dile getirilmiş, kimi alanla ilgili bilgisine güvenemediğini ve teknolojik gelişmeleri takip etmediğini belirtirken kimi de her ders için öğretim materyali hazırlamanın güçlüğünden bahsetmiştir.

Ankete katılan öğretmen adaylarının % 29,5'i formasyon eğitiminin dışında, öğretmenlik deneyimine sahip olduğunu belirtmiştir. Bunlar arasında birkaç aylık deneyimler olduğu gibi, 12 yıllık tecrübesi olanlar da vardır. Öğretmenlik deneyimi ile öğretmenlikte sorun yaşanabileceği

⁵⁸ Şuayip Özdemir ve Rahime Kavak, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim İle İlgili Beklentileri (Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri Örneği)", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/7 (2012): 547-548.

⁵⁹ Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 2. bs. (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 25.

⁶⁰ Emine Zehra Turan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri", *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2 (2012): 34.

düşünülen alan arasında bir ilişki olup olmadığını test etmek amacıyla yapılan analiz sonucunda, iki değişken arasındaki dağılımın önemli olmadığı görülmüştür. Buna göre, öğretmenlik deneyimi olanların, en azından sınıf yönetimini sağlama konusunda daha az stres yaşaması gibi bir durum söz konusu olmayıp, öğretmenlik deneyimi olanlarda ve olmayanlarda, birbirine yakın oranlarda, belirtilen konularla ilgili olarak sorun yaşanabileceğine dair önyargılar vardır. Fark önemli olmamakla birlikte, öğretmenlik deneyimi olanların, alan bilgisine hâkim olma konusunda daha iyimser bir bakış açısına sahip oldukları da görülmektedir.

Araştırmamızda “diğer” seçeneğini işaretleyen öğretmen adaylarının bir kısmı öğretmenlik mesleğinin yükleyeceği sorumluluk ve yoğun çalışma mesaisi ile ilgili endişeleri olduğunu ifade etmiştir. Bazıları da atandıkları okullarda, çevreye, idareye ve öğrencilere uyum sağlama konusunda sıkıntı yaşayabileceğini dile getirmiştir. Benzer sonuçlar, Demir ve Arı tarafından, öğretmenlerin sorunları üzerine yapılan araştırmada da ortaya çıkmıştır. Buna göre, öğretmenleri 2. derecede rahatsız eden sorun olarak, “Mesleki çalışmaların yanı sıra, İKS, kurullar, komisyonlar, nöbet ve kutlamalar, bürokrasi işleri gibi diğer çalışmaların fazlalığı”,⁶¹ 3. derecede rahatsız eden sorunlar arasında, “Öğrenci sayısının fazlalığı ve fiziki imkanlara dayanan zorluklar”,⁶² 4. derecede rahatsız edenler arasında “Okul yönetimleri ve İl-İlçe Milli Eğitim yöneticileri ile ilgili sorunlar”,⁶³ 6. derecede rahatsız eden sorunlar arasında “Çalışma saatlerinin fazlalığı”⁶⁴ yer almıştır.

Araştırmamızda “diğer” seçeneğini işaretleyen öğretmen adaylarının bir kısmı, seçeneklerde belirtilen konularda sorun yaşayacağını düşünmediğini, çünkü yeterli donanıma sahip olduğunu belirtmiştir. Öğretmen adaylarının verdiği, “Hiçbir sorun yaşayacağımı düşünmüyorum.”, “Yaşayacağım tek sorun atama olacaktır.”, “Kendime güvenim tam”, “Yeterli bir öğretmen olacağım konusunda inancım tam, tek sorun atama , “... alan bilgisine çok hâkimim.” türünden cevaplar, üst düzey bir öz yeterlik algısına işaret etmektedir. Ancak kimi zaman

⁶¹ Mehmet Kaan Demir ve Ercan Arı, “Öğretmen Sorunları: Çanakkale İli Örneği”, *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31/1 (2013): 115.

⁶² Demir ve Arı, “Öğretmen Sorunları: Çanakkale İli Örneği”, 116.

⁶³ Demir ve Arı, “Öğretmen Sorunları: Çanakkale İli Örneği”, 117.

⁶⁴ Demir ve Arı, “Öğretmen Sorunları: Çanakkale İli Örneği”, 119.

bireylerin kendilerine ilişkin algıları, gerçeği birebir yansıtmayabilmektedir. Örneğin Ayan tarafından yapılan araştırmada öğretmen adaylarının öz yeterlik algıları ile ilgili ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre, öğrencilerin kişisel ve mesleki değerler ile mesleki gelişim yeterliğini öğretmenlik uygulamasında gerçekleştirme düzeyi incelenmiş ve sonuçta, uygulama öncesinde gerçekleştirilen görüşme ve anket bulgularıyla tutarlı olmayan sonuçlar ortaya çıkmıştır. Mesela, öğretmen adaylarının yarıdan fazlasının planlama ve uygulamada, öğrencilerin sürece etkin katılımını sağlayamadığı, öğrencilerin öğrenebileceğine ve başarabileceğine inanma ve bireysel farklılıklara göre eğitim ortamını düzenleme yeterliğine ilişkin performanslarının yetersiz olduğu, kendilerine güven duyma, zorluklara karşı alternatif planlar oluşturma, beklenmedik durumlarda yaşanabilecek stresli, sıkıntılı durumlarda çözüm üretebilme gibi özellikleri gerçekleştirme düzeylerinin oldukça düşük olduğu görülmüştür. Oysa öğretmen adayları, uygulama öncesinde, kendilerini bu konuların çoğunda “oldukça yeterli” gördüklerini ifade etmişlerdir.⁶⁵

Araştırmamız kapsamında biz de öğretmen adaylarının kendileri ile ilgili algıları üzerine değerlendirmelerde bulunmaktayız. Bu değerlendirmelerin gerçeği ne kadar yansıttığı, katılımcılar öğretmenlik mesleğine başladığında netleşecektir. Ancak Özden, üniversite eğitiminin bazılarına yarardan çok zarar getirdiğini ve bu kişilerin, üniversitede öğrendiklerine bakarak çok şey bildikleri yanılgısına kapıldıklarını belirtmektedir.⁶⁶ Ayrıca, makalenin giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, İlahiyat Fakültelerinin programları, bu okullarda görev yapan hocalar tarafından dahi alan bilgisini kazandırmak bakımından yetersiz bulunmakta ve konuyla ilgili tartışmalar devam etmektedir. Bu fakültelerde okuyan öğrencilerin, kendilerine belirli bir temel kazandırmayı amaçlayan bu dersleri alarak, alanın tümüne hâkim oldukları zannına kapılmamaları gerekir. Bu, hem kişinin kendini geliştirme çabasının önünde bir engel oluşturabilir hem de edinilen bilgilerin tartışılmaz olduğu algısıyla mutaassıp bir tavır geliştirilebilir.

⁶⁵ Mesude Ayan, “Eğitim Fakültelerinin Sınıf Öğretmenliği Programlarının Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterliklerini Kazandırma Düzeyi” (Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2011), 131-134.

⁶⁶ Mehmet Cemil Özden, *Üniversitede Okurken Kariyer* (İstanbul: Akis Kitap, 2007), 44.

Tablo 5: Öğretmen Adaylarının Mesleğe Başladıklarında İşlenişinde Etkin Olamayacaklarını Düşündükleri Konulara Göre Dağılımı

En Çok Sorun Yaşayabileceğini Düşündüğü Alan	F	%
1. Temel dini bilgiler	3	% 1,5
2. İHL meslek dersleri	52	% 26,8
3. Kur'an öğretimi	14	% 7,2
4. Hiçbiri	125	% 64,4
Toplam	194	% 100

Ankete katılan formasyon öğrencilerine, öğretmenlik mesleğini yaparken hangi konuların işlenişinde etkin olamayacaklarını düşündükleri sorulmuş, öğrencilerin % 64,4'ü "hiçbiri" seçeneğini tercih etmiştir. Diğer öğrencilerin % 26,8'i İHL meslek derslerinde, % 7,2'si Kur'an öğretiminde ve % 1,5'i de temel dini bilgilerin anlatımında yetersiz kalabileceğini düşünmektedir. Bu sorunun ardından, neden bu cevabı verdikleriyle ilgili açıklama yapabilecekleri açık uçlu soruya öğrencilerin verdiği cevaplar ise şöyledir:

"Temel dini bilgiler" seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri:
"Çocuklara sadece kitaptaki bilgilerin yükleneceği, onlara anlatılanların anlamının tam olarak anlatılamayacağı, bunun bir sebebi ise çocuğun çevresinde ve yaşantısında böyle bir yaşam sürmemesidir." / "Temel dini hususlarda çocukları yanlış yönlendirmekten korktuğum için ve çok derin konulara girmek istemediğim için."

"İHL meslek dersleri" seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri:
"Çünkü bu konulardaki bilgilerimin yetersiz olduğunu düşünüyorum." / "Uzaktan eğitimle ders aldığım için bu konuda eksik olduğum düşüncesi." / "Ezberle dayalı sistem ile öğrendiklerimizin sınavlara kadar olması daha sonrasında unutulması." / "Aslında her ilimden bir şey biliyorum. Ama Hadis, Tefsir ve Fıkıh alanında ders anlatacak olsam, detaylı bir bilgiye sahip değilim." / "Daha ayrıntılı konular. Temel dini bilgiler, meslek derslerine nazaran daha kolay." / "Çünkü bu alanlardaki derslerin lisans döneminde görüldüğü kadarının yetersiz ve yüzeysel olduğunu düşünüyorum. Ancak daha özel biraz daha derin bir şekilde eğitimle bu alanlarda daha iyi bilgi edinebileceğimi düşünüyorum." / "Bu dersler içerik bakımından ağır ve derin konular. Bu sebeple lise

öğrencilerine bu konuları anlatmada sıkıntılar olacağını düşünüyorum.” / “Daha fazla bilgi gerektirir (Arapça mesela).” / “Arapçaya dayalı olmalarından, dilbilgim zayıf” / “Arapçaya olan antipatimden ötürü öğrencilere verim sağlayamayacağımı düşünüyorum.” / “Etkinlik yapmaya ve görsel sunuma diğer konular kadar açık olmadığı için.” / “Çünkü bu dersler ekstra çalışma ve beceri istiyor.” / “Öğrenciler tam kimlik bulma çağında oldukları için kafaları karışabilir.”

“Kur’an öğretimi” seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri: “Kendim de İHL mezunu bir öğrenci olmadığım için İlahiyat Fakültesinde de sorun yaşadığım derslerden bir tanesi olmuştur. Ve verilen eğitim, ezber dinlemeye yönelikti, çok fazla neyi anlatacağımızı bize aktarmadıklarını düşünüyorum.” / “Çünkü düz lise mezunu olduğum için ve üniversitede de bu eğitimin yeterli düzeyde verildiğini düşünmüyorum.” / “Çok derinlemesine bilinmesi gereken bir alan olduğunu düşünüyorum.” / “Herkesin Kur’an seviyesi farklıdır. Yani bütün öğrenciler Kur’an-ı Kerim’i ne seviyede biliyorlarsa her birine etkili olarak öğretmek güç olabilir.” / “Kur’an öğretmek bana zor geliyor. Eğer yanlış bir şey öğretirsem bu benim için büyük bir sorumluluk.”

“Hiçbiri” seçeneğini işaretleyenlerin nedenleri: “Yeterli bilgiye sahibim” / “Bütün alana hâkimim.” / “Kendimi geliştirdiğime inanıyorum.” / “Her konu hakkında, ortaokul ve lise düzeyindeki öğrencilere yetecek kadar bilgi sahibi olduğumu düşünüyorum. Bilmediklerim noktasında da kendimi geliştirmeye çalışıyorum.” / “Hepsinin daha ağır versiyonunu İlahiyatta gördük. Alan bilgisine sahibiz. Bize artık anlatırken kullanacağımız yöntem ve tekniğe karar vermek ve ders için hazırlık yapmak düşüyor. Biraz özen ve vakit ayırma ile üstesinden gelinebilir.” / “DKAB öğretmenliği, İlahiyatta gördüğümüz, aldığımız derslerden çok daha alt seviyede olduğu için zorluk çekeceğimi düşünmüyorum.” / “Çünkü konular oldukça yüzeysel, ders kitaplarında yer alan bilgiler herkesin duymuş olabileceği genel bilgiler.” / “Genelde başarabildiğim dersler. Çok detay bilemesem de genel ve önemli konuları biliyorum.” / “Alan bilgisi yönünde kendime güveniyorum. Fakat şıklarda Arapça olsaydı, onu seçerdim. Çünkü Arapça bilgimde sıkıntı var.” / “Arapça anlatmakta belki biraz zorlanabilirim. Ama konulara bir aşinalığımız var. Ön hazırlıkla zorlanacağımı düşünmüyorum.”

Bir önceki soruda öğretmen adaylarının % 15,8’i en çok, alan bilgisiyile ilgili sorun yaşamaktan endişe ettiğini belirtmiştir. Bu soruda

ise, öğretmenlerin yaklaşık % 35'i ya temel dini bilgiler dersinde ya İHL meslek derslerinde ya da Kur'an-ı Kerim öğretiminde sorun yaşayabileceğini belirtmiştir. Çoğunluğu ise İHL meslek derslerinin anlatımı konusunda, bilgi eksikliklerinden ve alanın çok geniş olmasından kaynaklanan tedirginlikler yaşamaktadır. Öğretmen adayları arasında özellikle de "Arapça" konusunda, aldığı eğitimi yetersiz bulanlar vardır.

Din dersi öğretmenlerinin, Arapça ve Kur'an-ı Kerim derslerini öğretme yeterliği üzerine yapılan araştırmalar, göreve başlamış olan öğretmenlerin bir kısmında da benzer tereddütler yaşandığını ortaya koymaktadır. Örneğin Yorulmaz tarafından yapılan araştırmada, Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri konusunda öğretmenlerin % 14,6'sı kendini "Çok iyi", % 51,9'u "İyi", % 27,9'u "Orta", % 5,6'sı "Yetersiz" hissettiğini belirtmiştir.⁶⁷ İDKAB öğretmenlerine, mevcut alan bilgilerini Temel Dini Bilgiler dersini vermede ne kadar yeterli buldukları sorulduğundaysa, öğretmenlerin % 37,8'i "her zaman", % 52,5'i "çoğunlukla", % 8,9'u "bazen" cevabını vermiş, % 0,7'si "hiçbir zaman" yeterli bulmadığını belirtmiştir.⁶⁸

Araştırmamız kapsamındaki katılımcıların bazıları, uzaktan eğitim yoluyla öğrenim gördüğü için, bazı alanlarda kendini yetersiz bulduğunu belirtmiştir. Kaymakcan ve arkadaşlarının yaptığı araştırmada da, İLİTAM öğrencilerinin % 35,1'inin, "İlahiyat eğitimi internet temelli öğrenmeye uygun değildir" ifadesine katıldığı ve % 13,9'unun "kararsız" kaldığı tespit edilmiştir.⁶⁹ Aynı çalışmada öğretim üyelerine, uzaktan eğitimle yüksek din eğitiminin imkânına ilişkin yöneltilen soruya cevap olarak, iki öğretim üyesi kesinlikle verim sağlanamayacağını ifade etmiştir. Bir öğretim üyesi, öğrencinin kendini yetiştirmesine bağlı olarak, geleneksel eğitimdeki kadar başarı

⁶⁷ Bilal Yorulmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*, 11/ 41 (2014): 307.

⁶⁸ Yorulmaz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları", 319.

⁶⁹ Kaymakcan v.dğr., "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma", 52- 53.

sağlanabileceğini belirtirken, dört öğretim üyesi, yeterli olmasa da alternatifleri çoğaltmak için gerekli olduğuna vurgu yapmıştır.⁷⁰

İLİTAM programında öğrencilere verilen Kur'an dersinin verimliliği üzerine yapılan bir değerlendirmede, uzaktan eğitim formatının yöntem ve materyallerinin bu dersin uygulaması için çok elverişli olmadığı ve internetten online gerçekleştirilen vize sınavlarının sağlıklı bir değerlendirme şekli olarak kabul edilemeyeceği sonucuna varılmıştır.⁷¹ Bu şekilde Kur'an-ı Kerim eğitimi alan öğretmen adaylarının mesleğe başladıklarında, özel öğretim yöntemleri gerektiren bu dersin işlenişinde birtakım güçlükler yaşaması muhtemeldir. Örgün eğitim için de benzer sorunlar yaşanması mümkündür. Çünkü, yukarıda bir öğretmen adayının da belirttiği gibi, bu derslerde birçok ezber alınmakta, yüzüne okumalar yapılmakta ancak, bu dersin öğrencilere hangi öğretim yöntem ve teknikleri ile verileceği hakkında genellikle bilgi verilmemektedir. İHL mezunu olmayan öğretmen adayları içinse, yalnızca İlahiyat Fakültelerinde verilen Kur'an eğitimi, öğretici konumunda olmak için yeterli olmayabilmektedir. İHL mezunu olmayan 49 öğretmen adayının 21'i genel olarak İHL meslek derslerinde, 5'i de Kur'an öğretimi konusunda sorun yaşayabileceğini belirtmiştir.

Araştırmamız kapsamında, öğretmen adaylarının çokça dile getirdiği bir diğer konu olan Arapça bilgisindeki eksiklik, farklı çalışmaların da konusu olmuştur. Abır tarafından, İmam-Hatip Liselerinde Arapça dersine giren öğretmenler üzerine yapılan araştırmada, İlahiyat Fakültesi mezunlarına, birisi Arapça konuştuğunda onu anlamakta zorlanıp zorlanmadıkları sorulmuş, öğretmenlerin % 1,7'si her zaman zorlandığını, % 28,2'si genellikle zorlandığını, % 58,1'i nadiren zorlandığını ve % 9,4'ü hiç zorlanmadığını belirtmiştir.⁷² Aynı gruba, Arapça konuşurken zorlanıp zorlanmadıkları sorulduğunda % 6,8'i her zaman, % 35,8'i genellikle, % 47'si nadiren zorlandığını

⁷⁰ Kaymakcan v.dğr., "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma", 55.

⁷¹ Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar", *EKEV Akademi Dergisi*, 55 (2013): 52-53.

⁷² Bilal Abır, "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Arapça Dersine Giren Öğretmenlerin Profilleri ve İletişimsel Yaklaşımla Arapça Öğretimine İlişkin Farkındalıkları" (Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015), 82.

belirtmiştir.⁷³ Taşci tarafından yapılan araştırmada, meslek dersi öğretmenlerine, kendilerini en çok hangi dersin anlatımında başarılı buldukları sorulmuş, % 37,9 ile Kur'an-ı Kerim ilk sırada yer almıştır. Ardından sırasıyla Tefsir (% 15,2), Hadis (% 13,6), Kelam (% 10,6), Arapça (% 9,1), Siyer (% 4,5), Hitabet (% 4,5) ve Fıkıh (% 4,5) gelmektedir.⁷⁴ Görüldüğü üzere Arapça dersi, öğretmenlerin anlatımında kendilerini çok da başarılı bulmadığı dersler arasındadır.

Koç, İlahiyat Fakülteleri ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken hususlardan birinin, Arapça dersine ve metinlerine yönelik öğrencilerdeki yılgınlık olduğunu belirtmiştir. Programda oldukça önemli bir yeri olan Arapça dersinden, öğrencilerin çoğunluğunun İHL mezunu olduğu dönemlerde bile istenilen verim elde edilememiştir. Koç, İslami ilimlerin gelişmesi açısından önemli yeri olan Arapça eğitimi konusunda, ihtiyaç ile mevcut arasındaki çelişkinden bahsetmiştir.⁷⁵ Araştırmamızda da böyle bir çelişkinin var olduğu, öğretmen adaylarının önemli bir kısmının Arapça bilgisine güvenemediği ve ilgili derslerde sorun yaşamaktan endişe duyduğu görülmektedir.

Öğretmen adaylarının kendilerini, alan bilgisi ve öğretmenlik bilgi-becerisi açısından değerlendirdikleri soruların ardından anketin son sorusu, öğretmen adaylarının formasyon eğitimi ile ilgili belirtmek istedikleri hususları öğrenmeye yönelik hazırlanmıştır. Bu soruyu cevaplayan öğretmen adaylarının ifadeleri, benzer cevaplar gruplandırıldığında, şöyledir:

“Formasyon dersleri öğrenciler için sıkıcı ve yeterince verimli olmuyor. Yüz yüze ders izlemekle internetten izlemek farklı motivasyon, odaklanma sorunu yaşıyorum. Ve bu derslerin öğretim yılına dağıtılmasını istiyorum.” / “Biz uzaktan eğitim ile formasyon alıyoruz ve bu eğitim 4-5 ay gibi kısa bir sürede veriliyor. Hem konuların yoğunluğu bakımından hem de kendi derslerim açısından düşününce bu yoğunluğa yetişemedim ve formasyon ile ilgili yeterli bilgi sağlayamadım.” / “Ben

⁷³ Abır, “Anadolu İmam Hatip Liselerinde Arapça Dersine Giren Öğretmenlerin Profilleri ve İletişimsel Yaklaşımla Arapça Öğretimine İlişkin Farkındalıkları”, 80.

⁷⁴ Cuma Taşci, “İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersi Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri” (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 40.

⁷⁵ Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, 39.

son sınıfta ve ikinci öğretimde okuduğum için canlı derslere canlı katılamıyordum. Yani son sınıfta okuyanların ders saatlerine göre formasyon canlı ders saati uygulanırsa iyi olur.”

“Formasyon eğitiminin örgün eğitimin içinde, üniversite yıllarında derslerle birlikte alınması daha etkili olur diye düşünüyorum.” / “Sadece 5-6 aya sıkıştırılmasın. Fazla faydalanamıyoruz. Çok yoğun oluyor.” / “Formasyon dersi çok sıkışık olduğu için okul dönemiyle birlikte olduğunda, hem okul hem formasyon dersleri hem de stajlar aynı zamana denk geliyor. Bu da bize çok zor geliyor. Ezber yapmaya zaman bulamıyoruz.” / “Formasyon eğitimi keşke öğretim gördüğümüz okulda iki seneye dersler arasına yayılsaydı. Biz de şehirlerarası yolculuk sıkıntılarına maruz kalmazdık.” / “Son sınıf öğrencilerinin yoğunluğundan dolayı zorlamayla giden bir eğitim olmaktan başka bir şey olmuyor.”

Son sınıf öğrencisi bir öğrencinin, bitirme telaşı içindeki bir öğrencinin, altı aylık süre zarfında belli bir yüklü ücret karşılığında, bu denli zorlanmasını kınıyor ve yanlış buluyorum.” / “Formasyon eğitiminin bu şekilde son seneye sıkıştırılmasından ve fiyatından rahatsızım.” / “Çok pahalı bir süreç, çok masraflı. Bu kadar parayı hangi amaçla kullandıklarını merak ediyorum.”

“Biraz da olsa bize tecrübe kazandırdı. Öğretmenlik mesleğini sevmeme faydası oldu.” / “Bu aldığım eğitim iyi oldu. Çünkü bu zamana kadar sadece bildiğimi zannediyordum. Başkalarına aktaramadığım bilgiyi ben aslında bilmiyordum. Öğrenci nesli bizim zamanımızdaki gibi değil, öğrenciler girişken, atılgan, her şeyden haberi olur hale gelmişler.” / “Bu eğitimi almamız çok faydalı oldu. Ama uygulamada teknik ve yöntemlere yer verilmiyor. İnşallah uygulama imkânı olur.”

“Uygulama haftalarının daha kısa olması gerektiğini düşünüyorum. Gerekli tecrübe daha kısa sürede kazanılıyor. Geriye kalan rehber öğretmenlerin stajyerleri kullanması ve yardımcısıymış gibi görmesinin ötesine geçmiyor.” / “Formasyonun daha uzun bir süreye yayılması insana bıkkınlık verip zaman kaybına neden oluyor. Eğitimin dozunda verildiğini düşünüyorum.”

“Çoğu iş formaliteden yapılıyor, böyle düşünüyorum. Bazı okullarda da tam tersi stajyerlere öğretmenler odasına girmelerini yasak edip çocuk gibi azarlayan müdürler var. Kuralları uygulamada kadınlar erkek hocalara göre daha katılar, esneklik göstermiyorlar.”

“Formasyon eğitimindeki seçmeli derslerin de zorunlu olması gerektiğini düşünüyorum. Bu dönem Rehberlik seçmeli dersini alamadım ve KPSS’den 22 soru çıkıyor. Bu konuda bir çalışma yapılabilir.”

“Heyecanımızı yeneceğimiz daha fazla etkinlik olabilir.”

“Bize daha çok fırsat verebilirler. Devamlı en arka sırada ders dinlemekten sıkıldım.”

“Formasyon eğitimi amacının dışına çıkabiliyor. Bir öğretmen adayına yeterli eğitim verilmiyor ve eğitim verenlerin ise eğitimden geçmesi gerekiyor.”

Formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının çoğu, aldığı eğitimden memnun olmakla birlikte, bu eğitimin örgün eğitim yoluyla ve daha geniş bir zamana yayılarak verilmesinin daha faydalı olacağını düşünmektedir. Özellikle de son sınıfta okuyan öğrencilerin bu yoğunluktan dolayı yaşadıkları stres, kurdukları cümlelere de yansımıştır. Diğer olumsuzluklar arasında, kimi öğretmen adaylarının formasyon eğitimi için ödedikleri ücreti fazla bulması, kimilerinin de eğitim sürecinde pasif kalmaktan ya da uygulama okullarında kendilerine yapılan muameleden duydukları rahatsızlık yer almaktadır. Ancak genel itibariyle öğretmen adaylarının, formasyon eğitimi ile ilgili olumlu bir bakış açısına sahip oldukları ve bu uygulamayı faydalı buldukları anlaşılmaktadır.

Formasyon eğitimi üzerine yapılan birçok araştırma vardır ve bunlardan elde edilen bulgular, bizim araştırmamızdakiler ile benzerlik göstermektedir. Örneğin Çocuk ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada, formasyon eğitimi alan öğrencilerin öğretmenlik mesleği ile ilgili daha ziyade olumlu, formasyon programı ile ilgili olarak da daha ziyade olumsuz metaforlar ürettikleri görülmüştür. Öğretmenlik onlar için, liderlik ve kalite anlamına gelirken, formasyon eğitimi çabuk biten, zorunlu bir uygulamayı ifade etmektedir.⁷⁶ Sever ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada ise, pedagojik formasyon programına devam eden öğrencilerin çoğu, bu eğitimin mesleğe başladıklarında karşılaşılabilecekleri sorunların çözümüne yönelik bir katkısı olmayacağını düşünmektedirler. Buna gerekçe olarak da, uzaktan eğitim

⁷⁶ Çocuk v.dğr., “Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Özyeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği”, 384.

yoluyla eğitimin verilmesini, uygulamaya dönük bilgilerin öğretilmemesini, öğretim programının yetersizliğini ve eğitimin kısa süreli oluşunu ifade etmişlerdir. Programın katkısı olduğunu düşünenler ise öğretim becerilerinin kazanılması, öğrenci ile kurulacak iletişim ve problem çözme becerisi açısından pedagojik formasyon eğitimini faydalı bulduklarını belirtmişlerdir.⁷⁷

Sağlam tarafından yapılan araştırmada, pedagojik formasyon programının etkililiğine ilişkin sorulara, 94 katılımcıdan 62'si olumlu yanıt vermiş, programın etkili olduğunu ve programdan yararlandığını belirtmiştir.⁷⁸ Araştırmada, pedagojik formasyon programında karşılaşılan sorunlara ilişkin olarak, 94 katılımcıdan 46'sı öğretim üyelerinin etkililiği, 36'sı fiziksel koşulların yeterliliği ve 43'ü programın planlanması ve yürütülmesi sürecinin etkililiği konusunda sorun yaşadığını belirtmiştir.⁷⁹

Pedagojik formasyon eğitimini öğretim elemanlarının bakış açısından değerlendiren çalışmalar da yapılmıştır. Bu amaçla yapılan araştırmalardan birinde, öğretim elemanlarının 10'u uygulamanın kısa süreli olduğunu, 40'ı yanlış bir uygulama olduğunu ve 7'si de doğru bulduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Uygulamayı yanlış bulduğunu ifade eden öğretim elemanlarının nedenleri arasında, kısa süreli bir eğitimle öğretmen yetiştirilemeyeceğini düşünmeleri, programı yetiştirmede sıkıntı yaşamaları, öğrencilerin ilgisizliği ve yalnızca sertifika almak amacıyla programa katılmaları, eğitim fakültelerine haksızlık yapıldığına inanmaları yer almaktadır.⁸¹

Çınar tarafından, din eğitimi verecek olan öğretmen adaylarının yetiştirilmesi üzerine yapılan araştırmada, pedagojik formasyon sertifika programı ile ilgili eleştiriler şu şekilde sıralanmıştır: Bu programla

⁷⁷ Sever v.dğr., "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Başladıklarında Karşılaşabileceklerini Düşündükleri Sorunlar", 10.

⁷⁸ Sağlam, "Pedagojik Formasyon Sertifikası Programının Etkililiğinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 67.

⁷⁹ Sağlam, "Pedagojik Formasyon Sertifikası Programının Etkililiğinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", 68-69.

⁸⁰ Gülden Yılmaz, "Pedagojik Formasyon Yoluyla Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Mezunların İstihdamlarının Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015), 63.

⁸¹ Yılmaz, "Pedagojik Formasyon Yoluyla Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Mezunların İstihdamlarının Değerlendirilmesi", 65.

nitelikli din öğretmeni yetiştirilememektedir, öğretmen yeterliği kazandırma açısından kurs süresi yetersizdir, kursun ücretli olması öğrencilere maddi külfet yüklemekte ve öğrencilerde “bu sertifikayı bize vermek zorundalar, çünkü para verdik” şeklinde bir algı, öğreticiler ve kurum üzerinde de baskı oluşturmaktadır, öğretici yeterliliği ile ilgili sorunlar yaşanmaktadır, program öğretmen adaylarına öğrenme süreçlerini tasarlama ve yönetme becerisi kazandıramamaktadır, kurs eğitiminde nitelik ve kalitede, başarıyı değerlendirme yöntemlerinde sorunlar yaşanmaktadır, staj uygulamalarına gereken özen gösterilmemektedir, kursa devam konusunda sorunlar yaşanmaktadır ve öğretmenlik formasyonunun bu şekilde verilmesi, DKAB bölümündekilere yapılmış bir haksızlık olarak algılanmaktadır.⁸² Görüldüğü gibi, öğretmen adaylarının bölümü, aldığı formasyon programı ile ilgili görüşleri üzerinde önemli bir farklılık oluşturmamakta, genel itibariyle eleştiriler aynı konular üzerinde toplanmaktadır.

Sonuç

Araştırmamız kapsamında, öğretmenliğin gerektirdiği pedagojik formasyon eğitimini, lisans eğitiminden ayrı ve kısa süreli bir programla alan öğretmen adaylarının, din dersi öğretmeni olmak konusunda istekli oldukları ancak, öğretmenlik mesleğini tanımak ve konuyla ilgili mesleki bilgi ve beceriyi kazandırmak bakımından pedagojik formasyon programını yetersiz buldukları tespit edilmiştir. Buna gerekçe olarak da daha ziyade, eğitimin kısa süreli ve yoğun bir programla verilmesini ve derslerin uzaktan eğitim yoluyla işlenmesini ifade etmişlerdir. Öğretmen adayları, bu şekilde aldıkları formasyon eğitiminden yeterince faydalanamadıklarını belirtmişlerdir.

Gerek bizim tarafımızdan yapılan araştırma gerekse formasyon eğitimi üzerine yapılan diğer araştırmalar, bizi benzer sonuca götürmekte, bu programla öğretmen yetiştirme konusunda, programda görevli eğitimciler bile daha ziyade olumsuz görüşler ortaya koymaktadır. Bu nedenle, ya mezun olduğunda öğretmen olması planlanan bölüm öğrencilerine, lisans eğitimi süresince kapsamlı bir formasyon eğitimi verilmeli ve bunun dışındaki lisans öğrencileri için mezun olduktan sonra, hızlandırılmış programlarla öğretmenlik

⁸² Çınar, “Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu”, 504-508.

formasyonu kazandırma çabalarına girilmemelidir ya da verilecekse, daha kapsamlı bir eğitim programı çerçevesinde, araştırmalarda ortaya konan eksiklik ve aksaklıklar göz önünde bulundurularak program yenilenmelidir. Ayrıca, son sınıf öğrencilerinin içinde bulunduğu yoğunluk da göz önünde bulundurulduğunda, her ne kadar onlar bir an önce atanmak için bunu tercih etseler de kendileri bu ders yükünden rahatsız olmakta ve eğitimden verim alınamamaktadır, bu eğitimin lisans eğitiminin ardından verilmesi daha faydalı olacaktır. Ancak burada İlahiyat Fakültesi öğrencileri için şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: 2014 yılından sonra İDKAB bölümlerine öğrenci alımı durdurulduğuna göre, din dersi öğretmenleri İlahiyat Fakültelerinin İlahiyat Lisans Programından yetişecektir. Yoğunlukla da bu bilinçle lisans eğitimi alan öğrenciler, mezun olduktan sonra formasyon eğitimi kendilerine verilmediği için atanamamaktadırlar. Atanmak için ayrıca pedagojik formasyon eğitimi programına başvuran bu öğrencilerin yaşadığı belirsizlik bir an önce ortadan kaldırılmalıdır. Bu durumda, ya İDKAB bölümleri yeniden öğrenci almaya başlamalı ve örgün eğitimin her kademesine, bu bölümden öğretmen yetiştirilmeli ya da İlahiyat Fakültesinin eğitim programına öğretmenlik formasyon dersleri dahil edilmelidir.

Formasyon eğitimine dair yapılan araştırmaların hepsinde olduğu gibi bizim araştırmamızda da öğretmen adaylarının bu programa verdikleri katılım ücretini fazla buldukları görülmektedir. Bu eğitimin ücret karşılığında olmasının taraflarda birtakım beklenti ve zaafılara neden olduğuna dair, diğer araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar da birlikte değerlendirildiğinde, lisans eğitiminden ayrı verilen bu pedagojik formasyon eğitiminin kaldırılmasının ya da verilmiş şeklinin değiştirilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır. Bununla ilgili yapılan çalışmalar da bir an önce netleştirilmeli ve kamuoyu ile paylaşılmalıdır.

Araştırmamızda, öğretmen adaylarının en çok, sınıf yönetimini nasıl sağlayacaklarına dair endişeleri olduğu görülmüştür. Buradan hareketle, onların staj uygulamalarının daha etkin hale getirilmesinin gerektiği, öğretmen adaylarının okullarda yaptıkları uygulamalarda, gerçek anlamda rehberliğe ve iyi örneklerle ihtiyaç duydukları görülmektedir. Kimi öğretmen adayları, okullarda kendilerine uygulanması gereken devam çizelgelerinin titizlikle takip edilmediğini ve staja düzenli devam etmeyen öğrenciler olduğunu belirtirken kimileri de okullardaki uygulama öğretmenlerinin kendilerine gereği gibi

Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Alguları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri | 165 rehberlik etmediğini ve stajdan verim alamadıklarını belirtmektedir. Bununla ilgili olarak, staj uygulamalarının ciddiyle takip edilmesi, zaman zaman aday öğretmenlerden konuyla ilgili gelen şikayetlerin dikkate alınması ve konunun öneminin taraflara açıkça ifade edilmesi gerekmektedir.

Araştırmamızda çıkan bir diğer sonuç, bazı öğretmen adaylarının, alan bilgisi konusunda üst düzey bir özgüvene sahip olduğudur. Çoğunluğu son sınıf öğrencisi olan bu öğretmen adaylarının, kendileri hakkındaki yeterlik alguları ile gerçek durumun karşılaştırılması gerekmektedir.⁸³ Eğer durum gerçekten bu kadar olumlu ise, İlahiyat lisans programı ile ilgili alanın uzmanları tarafından yapılan yorumlar ve endişeler yersiz olmaktadır. Ancak aksi takdirde, öğretmen adaylarımızın eksikliklerini görmeleri ve kendilerini geliştirme gayreti içinde olmaları teşvik edilmelidir.

Katılımcıların bir kısmı, İHL meslek derslerini verecek yeterlikte kendisini görmediğini ve Arapça konusunda eksikliklerinin olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, hem İHL'lerin hem de İlahiyat Fakültelerinin alan dersleriyle ilgili başarı düzeyleri incelenmeli, Arapça öğretimi konusunda sorunun nereden kaynaklandığı tespit edilip en kısa zamanda iyileştirici çözümler önerileri geliştirilmelidir. Özellikle İHL'ye atanacak olan öğretmenlerin yeterliğine ilişkin daha seçici sınav uygulamalarına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abır, Bilal. "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Arapça Dersine Giren Öğretmenlerin Profilleri ve İletişimsel Yaklaşımla Arapça Öğretimine İlişkin Farkındalıkları". Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. 25. bs. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 14/ 31 (2016): 7-42.

⁸³ 2016 yılı KPSS Öğretmenlik (ÖABT) Sınavı sonuçlarına göre, 50 sorunun yer aldığı sınavda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği'nin ortalaması 25,879'dir. <http://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2016/KPSS/OABT/OABTSonucSayisalBilgiler02092016.pdf/> (31.05.2017).

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yükseköğretimde Din Eğitim ve Öğretimi", *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan ve Remziye Ege. 2. bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, 231-251.
- Aşlamacı, İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Görüşleri (İnönü Üniversitesi Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/43 (2016): 1361-1376.
- Ayan, Mesude. "Eğitim Fakültelerinin Sınıf Öğretmenliği Programlarının Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterliklerini Kazandırma Düzeyi". Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2011.
- Aydın, M. Şevki. "Öğretmen Yetiştiren Kurumlar Olarak İlahiyat Fakülteleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6 (1995): 59-98.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*". 3. bs. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Başkurt, İrfan. "DKAB Öğretmenliği Bölümlerinde Eğitim ve Öğretim (İ. Ü. Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Örneği)". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011: 639-655.
- Bayındır, Nida, Hüseyin Çavdar ve Mehmet Gökçe. "Öğretmen Adaylarının İdeal Öğretimsel Becerilere İlişkin Beklentileri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9/1 (2016): 79-88.
- Bayraktar, Ahmet. "İlahiyat Eğitiminin Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri ve Problem Çözme Becerilerine Katkısı". Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014.
- Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/46 (2016): 493-513.
- Çınar, Hülya ve Adem Sağır. Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Değer ve Tutumları. *Turkish Studies*. 11/13 (2016): 141-170.
- Çocuk, Halil Erdem, Gürol Yokuş ve Işıl Tanrıseven. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Özyeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 12/32 (2015): 373-387.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar". *EKEV Akademi Dergisi*. 55 (2013): 37-54.

- Demir, Mehmet Kaan ve Ercan Arı. "Öğretmen Sorunları: Çanakkale İli Örneği". *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*. 31/1 (2013): 107-126.
- Demirtaş, Hasan ve Metin Kırbaç. "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Eğitimine İlişkin Görüşleri". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2016): 137-152.
- Duman, Tayyip. "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Tarihçesi". *Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırmanın Sonuçları ve Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 2005: 61-83.
- Erginli, Zafer. "İlahiyat Fakültesi Müfredatı'nda İslam Düşüncesi'nin Bütünlüğü Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004: 73-83.
- Ev, Halit. "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş. 3. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, 268-306.
- Gül, Şeyda ve Mehmet Erkol. "Pedagojik Formasyon Programı Öğrencilerinin Çağdaş Öğretmen Niteliklerine İlişkin Görüşleri ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*. 25 (2015): 76-92.
- Gülşen, Celal ve Esra Seyratlı. "Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*. 3/3 (2014): 14-25.
- <http://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2016/KPSS/OABT/OABTSonucSayisalBilgiler02092016.pdf/> (31.05.2017).
- http://mevzuat.meb.gov.tr/html/temkanun_0/temelkanun_0.html (10.02.2017).
- <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/110.html> (16.02.2017).
- <http://m.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/ilahiyat-fakultelerinin-vesayete-ihiyaci-yoktur-2020618?n=1/> (30.05.2017).
- <http://www.akademi-haber.com/ilahiyat-mufredat-degisikligine-tepki/8425/> (30.05.2017).
- <http://www.memurlar.net/haber/404219/> (30.05.2017).
- <http://www.akademi-haber.com/mufredat-degisikligine-tepki-buyuyor/8445/> (30.05.2017).

- İlğan, Abdurrahman, Ömer Seyfettin Sevinç ve Ercan Arı. "Pedagojik Formasyon Programı Öğretmen Adaylarının Mesleki Tutum ve Çağdaş Öğretmen Algıları". *OMÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*. 32 (2013): 175-195.
- Karahan, Nezahat. *Öğretmen Yetiştirme Düzeni ve Türkiye Örneği*. Yüksek Lisans tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kartal, Tezcan ve Özlem Afacan. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 24 (2012): 76-96.
- Kavak, Yüksel, Ayhan Aydın ve Sadegül Akbaba Altun. *Öğretmen Yetiştirme ve Eğitim Fakülteleri (1982-2007)*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Yayınları, 2007.
- Kavcar, Cahit. "Cumhuriyet Döneminde Dal Öğretmeni Yetiştirme". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 35/1-2 (2002): 1-14.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. 2. bs. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, Adnan Telli ve Kübra Cevherli. "İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/ 26 (2014): 43-62.
- Kiraz, Zafer ve Fevzi Dursun. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Aldıkları Eğitime İlişkin Algıları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakülte Dergisi*. 11/3 (2015): 1008-1028.
- Kirman, M. Ali ve Halil Apaydın. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2006): 93-123.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 8/19 (2010): 107-149.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/ 2 (2009): 131-174.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (2003): 25-64.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *OMÜİFD*. 35 (2013): 21-44.

- Onay, Ahmet. “İlahiyat Lisans’ Programı ve Mezunlarının İstihdam Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004: 277-284.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 6/ 12 (2008): 399-430.
- Öğretmen ve Eğitim Uzmanı Yetiştiren Yüksek Öğretim Kurumlarında Parasız Yatılı veya Burslu Öğrenci Okutma ve Bunlara Yapılacak Sosyal Yardımlara İlişkin Kanun. Madde 3. Kabul Tarihi: 15/6/1989. <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/103.html> (08.03. 2017).
- ÖSYM. Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programına İlişkin Usul ve Esaslar. <http://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2014/YPedagoji/YoKUSULveESASLAR28052014.pdf> (28.02.2017).
- Özdemir, Asım. “Öğretmen Yetkinliğinde Hizmet İçi Eğitim”. *Eğitim Fakültelerinde Yeniden Yapılandırmanın Sonuçları ve Öğretmen Yetiştirme Sempozyumu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 2005: 289-301.
- Özdemir, Şuayip ve Rahime Kavak. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim İle İlgili Beklentileri (Atatürk ve Erciyes Üniversiteleri Örneği)”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 5/7 (2012): 529-551.
- Özdemir, Tuncay Yavuz ve Yusuf Celal Erol. “Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Okul, Öğretmenlik ve Öğrenci Kavramlarına İlişkin Algıları. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. 13/4 (2015): 215-244.
- Özden, Mehmet Cemil. *Üniversitede Okurken Kariyer*. İstanbul: Akis Kitap, 2007.
- Sağlam, Aycan Çiçek. “Pedagojik Formasyon Sertifikası Programının Etkililiğinin Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 5/2 (2015): 63-73.
- Sever, Demet, Bilge Çam Aktaş, Senar Alkın Şahin ve Nihal Tunca. “Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Başladıklarında Karşılaşabileceklerini Düşündükleri Sorunlar”. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 5 (2015): 1-23.
- Sincar, Mehmet. “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Celal Teyyar Uğurlu. Ankara: Eğiten Kitap, 2014, 255-267.

- Süral, Serhat ve Emel Sarıtaş. "Pedagojik Formasyon Programına Katılan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterliklerinin İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 11/1 (2015): 62-75.
- Şahin, Mehmet. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Uygulama Dersinin (Staj) Öğretmen Adaylarının Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 22 (2016): 32-49.
- Taşci, Cuma. "İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersi Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri". Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- TBMM Tutanak Dergisi. 8. Dönem. c. 20. 101. Birleşim. 279. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.goruntule?sayfa_no_ilk=282&sayfa_no_son=283&sayfa_no=283&v_meclis=1&v_donem=8&v_yasama_yili=&v_cilt=20&v_birlesim=101 (08.03.2017).
- Tekin, İshak. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programının Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Turan, Emine Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi". Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Turan, Emine Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Teknolojilerini Kullanım Düzeylerine İlişkin Görüşleri". *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/2 (2012): 23-41.
- Yapıcı, Mehmet ve Şenay Yapıcı. "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforları". *Turkish Studies*. 8/8 (2013): 1421-1429.
- Yıldırım, İbrahim ve Ömer Faruk Vural. "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme ve Pedagojik Formasyon Sorunu". *Journal of Teacher Education and Educators*. 3/1 (2014): 73-90.
- Yılmaz, Gülden. "Pedagojik Formasyon Yoluyla Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Mezunların İstihdamlarının Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015.
- Yılmaz, Muhammet. "Etkili Öğretmenlik Tecrübeleri", *Felsefeden Tecrübeye Etkili Öğretmenlik*. ed. Taner Taştekin. İstanbul: EBSAD, 2014, 129-141.

- Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri | 171
- Yorulmaz, Bilal. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi*. 11/41 (2014): 301-324.
- YÖK. Duyurular. "İlahiyat Fakültelerine İlişkin Açıklama". http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/asset_publisher/64ZMbZPZISI4/content/id/2400150 (07.03.2017).
- YÖK. Pedagojik Formasyon Eğitimi Hakkında Duyuru (17.04.2014). <http://www.yok.gov.tr> (28.02.2017).
- YÖK. 02.05.2014 tarih ve 75850160.301.01 sayılı yazı.
- YÖK. 24.07.2015 tarih ve 75850160-104.01.01.06/41638 sayılı yazı.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/27 (2013): 1-28.

HADİS/SÜNNET IŞIĞINDA KIZ ÇOCUKLARINA VERİLEN DEĞER

Gönderim Tarihi: 31.12.2015

Kabul Tarihi: 29.02.2016

Orhan YILMAZ*

Öz

Bu makalede hadis ve sünnet ışığında kız çocuklarına verilen değer ele alınmakta ve dünden bugüne kız çocuklarına ikinci sınıf evlat nazarı ile bakan anlayış eleştirilmektedir. İnsanlık tarihi boyunca hemen hemen her toplumda fiziksel ve ruhsal özellikleri nedeniyle kız çocukları erkeklere oranla ikinci sırada önemi haiz evlat konumunda olmuştur. Genellikle aileler erkek çocuk sahibi olduklarında kendilerini daha güvende ve şanslı saymışlardır. Erkek çocuk doğuran kadınlar akraba ve kocaları tarafından taltif edilirken, kız çocuğu doğuran kadınlara aynı ilgi ve alaka gösterilmemiştir. Kız çocuklarına karşı olumsuz tutum Hz. Peygamber öncesi dönemde Mekke toplumunun da en karakteristik özelliklerinden biri olmuştur. Cahiliye devri olarak bilinen bu dönemde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğüne bile rastlanmıştır. Hz. Peygamber Arap toplumu özelinde kız çocuklarına yönelik süregelen bu kötü geleneği değiştirmek, kız çocuklarının değerini artırmak ve onları toplumda saygın bir konuma getirmek için tüm insanlığa örneklik teşkil edecek davranışlar sergilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Kız çocukları, Cahiliye dönemi, Merhamet.

The Value of Daughters in the Light of Hadith/Sunnah

Abstract

In this article, under the light of the hadith and the Sunnah the value of the daughters has been dealt with and the opinion that the daughters are second class child has been criticized. Along human history generally the daughters, because of their physical and psychological weakness, have been accepted less important than boys in many societies. When families have sons they have felt themselves happy and lucky. Women who give birth to sons have been respected by their husbands and relatives but who give birth to girls have been denigrated. Before Muhammad (pbuh) the negative behavior against daughters

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Yozgat/Turkey (orhanyilmaz04@hotmail.com).

was one of the best characteristic of Meccan people also. According to some researches in this era, also known as pre-Islamic age of ignorance, some daughters have been buried alive. The Holy Prophet Muhammad has recommended to all Muslims to be in good behavior towards to the girls and he was the best example in this issue.

Keywords: Hadith, Sunnah, Daughter, Pre-Islamic-age, Mercy.

Giriş

İslâmiyet'ten önce Arap toplumunda insan fıtratına ve İslâm'ın temel prensiplerine aykırı pek çok örf, adet, gelenek ve görenekten söz edilmiştir. Bunlardan biri de kız çocuklarını hor ve hakir görme geleneği idi. Cahiliye dönemi olarak bilinen bu yıllarda kız çocuklarına değer verilmediği, kızı olanların bundan utanç duyduğu ve onlardan kurtulma yolları aradığı hatta bazı kabilelerde küçük kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bile haber verilmiştir. Tarih, tabakât ve hadis kitaplarında yer alan kız çocukları ile ilgili bu haberlerin, cahiliye kültürünü anlatan ayetlerle örtüşmesi, bu haberlerin sıhhati konusunda önemli ipuçları vermektedir.¹

İnsanlık tarihi boyunca umumiyetle kız çocukları erkeklere oranla değersiz kabul edilip horlanan ve ezilen evlat konumunda olmuştur. Özellikle hayat şartlarının ağır, savaşların yaygın olduğu dönemlerde fiziksel gücü ve dayanıklılığından dolayı erkek çocukları daha çok istenen, kızlar ise zayıf ve bakıma muhtaç oldukları gerekçesi ile istenmeyen evlat muamelesi görmüştür.²

¹ Konu ile ilgili rivayetler ve yer aldıkları kaynaklar ileride zikredilecektir.

² Gerek Doğu, gerekse Batı olsun eski hukuk sistemlerinde kadınların statü bakımından erkeklere denk olmadığı, onların pek çok haklardan mahrum bırakıldığı, kadın haklarının en ileri olduğu ülkelerden biri olan Fransa'da bile ilk kez 1836 yılında kız çocuklarının eğitimi için bir okul açıldığı, İngiltere'de ise 1948'e kadar Cambridge Üniversitesi'ne kızların kabul edilmediği bilinen gerçeklerdir. Avrupa toplumunun 19. yüzyıla kadarki kadın algısı Arap toplumunun cahiliye dönemindeki kadın algısından farklı değildi. Fransız filozof Proudhon 1858 yılında yaptığı kadın tarifi ile Avrupa toplumundaki kadın algısını ortaya koymuştur. O kadını şöyle tarif etmiştir: "Kadın başka mahlûktur. Çünkü o eksiktir. Onun cinsiyeti ona eksik olma tabiatını vermektedir. Hem tabiatı icabı hem de adaletin gereği olarak o, erkeğin üçte birine bile denk değildir." Detaylı bilgiler için bkz. İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Tuğra Yayınları, 1977), 335-336; Nurettin Gülaçtı,

Kız çocuklarının istenmeme ölçüsü ya da hakir görülüp aşağılanma biçimi ve oranı toplumdan topluma, coğrafyadan coğrafyaya değişiklik arz etmiştir. Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberler ve onlara tabi olanlarla bazı bilge kişiler kız çocuklarına karşı süregelen bu negatif tutumu değiştirme mücadelesi vermişlerdir. Kadınların haklarını korumak için başlatılan bu mücadele farklı isimler altında değişik şekillerde bugüne kadar gelmiştir.³

Araştırmalarımıza göre özellikle az gelişmiş veya gelişmemiş ülkelerde temel hak ve özgürlükler alanında kadınların/kız çocukların aleyhine olacak şekilde cinsiyete dayalı ayrımcılık yapılmaktadır. Gelişmiş ülkelerde ise ekonomik, sosyal ve siyasal alanda cinsiyete dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmak ve kadınları hayatın her alanında daha etkin kılmak için yoğun çalışmalar yapılmasına rağmen, bugüne kadar istenilen düzeyde bir başarı elde edilebilmiş değildir.⁴

Ülkemizde yasal olarak eşit haklara sahip olsalar da hem yanlış dini yorumlar hem de örf, adet ve geleneklerin etkisi ile olsa gerek, kız çocukları çeşitli haklardan mahrum bırakılmaktadır. Doğu, Güneydoğu ve Karadeniz başta olmak üzere çeşitli bölgelerimizde çocuklar arasında cinsiyet ayrımı yapılmakta, erkek çocukları kızlara oranla daha değerli kabul edilmektedir. Örneğin bazı yörelerimizde babalar çocuklarının sayısını bildirirken sadece erkekleri sayarlar, kızları buna dahil etmezler. Bazı yörelerimizde ise kız çocukları eğitim ve öğretim gibi en temel haklardan bile kız oldukları için mahrum bırakılmaktadırlar. Nitekim toplumun erkek çocukları üstün gören kızları ise aşağılayan bu anlayışı deyim ve atasözlerimize de yansımıştır. “Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün”, “oğlan ocak malı, kız el malı”, “kızını dövmeyen, dizini döver” onlardan sadece birkaçıdır.⁵

Bilindiği üzere İslâm dini ortaya koyduğu norm ve formlarla insan fıtratına aykırı örf, adet, gelenek ve göreneklere ya doğrudan ya da

“Sanatsal Bir Objeye Olarak Kadın ve Bazı Toplumlarda Kadına Bakış”, *İdil, Sanat ve Dil Dergisi*, 1/2 (2012): 83-89.

³ Kadın haklarının tarihi gelişim süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. İhsan Şerif Kaymaz, “Çağdaş Uygarlığın Mihenk Taşı: Türkiye’de Kadının Toplumsal Konumu”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 12/46 (2010): 333-366.

⁴ Bkz., European Commission, *Strategy for equality between women and men 2010-2015* (Belgium: Publications Office of the European Union, 2011), 3.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’ân’a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2005): 75-96.

tedrici olarak kaldırma yoluna gitmiştir. İslâm'ın kaldırmak için mücadele ettiği kötü davranışlardan biri de yukarıda ifade ettiğimiz kız çocuklarına yönelik negatif yaklaşım olmuştur.

Hız. Peygamber çocuklar arasında cinsiyetten kaynaklanan bir üstünlüğü dile getirmemiştir. Aşağıda ele alacağımız bazı rivayetlere göre Hız. Peygamber, iyi muamele etme konusunda kızları öncelemiştir. Hatta o, bir kimsenin iki veya üç kız çocuğunu yetiştirmesi ve onlara iyi muamele etmesi halinde kendisi ile cennette komşu olacağı müjdesini vermiştir.

Hız. Peygamber'in kız çocukları ile ilgili tavsiye ve telkinleri sadece anne ve babaya yönelik değil, tüm Müslümanları kapsar mahiyettedir. Yani o, ümmetine kendi kızlarına iyi muamele etmelerini tavsiye ettiği gibi başkalarının kız çocuklarına da iyi muamele etmelerini tavsiye etmiştir.

Kız çocuklarının statüsünü artırmaya yönelik bu nebevi telkinler ve tavsiyeler etkili olmuş, Müslüman toplumlarda kız çocuğu algısı müspet yönde önemli değişiklikler göstermiştir. Ancak kız çocuklarına yönelik bu değişim İslam toplumlarında hiçbir zaman sünnette bildirilen düzeye ulaşmamıştır. Hatta zaman zaman Hız. Peygamber'in bu konudaki öğütleri unutulmuş, kız çocuklarını hakir görme anlayışı devam etmiştir.

Araştırmalarımıza göre genel anlamda kadınların toplumdaki yeri, hakları ve sosyal statüleri konularında varit olan rivayetler hadis ilmi kriterleri doğrultusunda tetkik edilmiş⁶ buna karşın kız çocuklarının korunması, bakımı ve sosyal statülerinin yükseltilmesi hakkında varit olan hadisler müstakil bir başlık altında incelenmemiştir.

Biz bu çalışmamızda kız çocuklarını koruyup kollamanın, evlat edinmenin, yetiştirip büyütmenin fazileti ile ilgili hadisleri ele alıp senet ve metin açısından inceleyeceğiz. Söz konusu rivayetlerin tarihi arka planı, vürûd sebepleri ve kaynak değerleri üzerinde duracağız. Amacımız hadis teknikleri açısından incelediğimiz bu rivayetler ışığında kız çocuklarına özellikle de kimsesiz kız çocuklarına karşı toplumun daha duyarlı olmasını sağlamak ve bu konuda İslâm'ın getirdiği ahlaki

⁶ Bkz., Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012); Veli Aba, "Kadınların Hukuki ve Sosyal Statülerine İlişkin Hadisler" (Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

ilkeleri hatırlatmaktadır. Ayrıca “Çocuk Esirgeme”, “Sevgi Evleri” ve “Yetimhane” gibi resmi kurumlarda barınan kimsesiz kız çocuklarının bakımlarını üstlenme konusunda ailelerin bilinçlenmesini sağlamaktır.

I- Cahiliye Döneminde Kız Çocukları

Bilginin zıddı anlamındaki cahiliye kelimesi Arapların İslam’dan önceki dini ve sosyal hayatlarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Terkip şeklinde kullanılan “cahiliye dönemi” ise İslamiyet’ten önceki zaman dilimini karşılamaktadır. “Cahiliye adetleri”, “cahiliye anlayışı”, “cahili yaklaşım” şeklindeki terkipler cahiliye dönemindeki tutum ve davranışlara atıfta bulunmak için kullanılmaktadır.⁷

Cahiliye döneminde kız çocuklarına yönelik tutum ve davranışların nasıl olduğu ayet, hadis ve tarihi vesikalar ışığında bilinirse Hz. Peygamber’in bu konudaki sünneti ve mesajları daha iyi anlaşılacaktır.

a. Cahiliye Dönemini Anlatan Ayetlerde Kız Çocukları

İslâm’dan önce kız çocuklarının statüsü hakkında bilgi veren elimizdeki en önemli kaynaklar Kur’ân-ı Kerîm, tefsir kitapları, hadis mecmuaları ve tarihi vesikalardır. Bu kaynakların en sağlamı hiç şüphe yok ki kesin bilgi ifade eden Kur’ân-ı Kerîm’dir. Dolayısıyla cahiliye döneminde kız çocuklarının değeri ile ilgili en önemli ve en doğru bilgileri Kur’ân’da bulmak mümkündür. Cahiliye dönemini anlatan bazı ayetlerde cinsiyet ayırımı yapılmaksızın geçim sıkıntısına düşme korkusu ile çocukların istenmediği ya da doğan çocukların öldürüldüğü ifade edilmektedir.⁸ Bazı ayetlerde ise Arap toplumunda kız çocuklarının statüsü müstakil olarak ele alınmıştır. Bir kısmını aşağıda naklettiğimiz bu ayetlerde cahiliye toplumunun kız çocuklarına değer vermedikleri, onları hor ve hakir gördükleri, kız babası veya annesi olmak istemedikleri bildirilmiştir. Örneğin; Nahl sûresinde müşriklerin, değer verdikleri şeyleri kendilerine değersiz saydıkları kızları ise Allah’a nispet ettikleri haber verilmiştir.⁹ Eşi kız çocuğu doğuran müşrik bir babanın psikolojik durumu ise şu çarpıcı ifadelerle anlatılmıştır; “*Onlardan biri kız çocuğu ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir.*

⁷ Geniş bilgi için bkz., Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 7: 17-19.

⁸ Bkz., En’am, 6/136, 137, 140, 151; Mümtehine, 60/12.

⁹ Nahl, 16/57.

Kendisine verilen kötü müjde yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu aşığılanmış olarak yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün?”¹⁰ “Onlardan biri Rahman’a isnat ettiği kız çocuğu ile müjdelenince hiddetlenerek yüzü simsiyah kesilir”¹¹

Cahiliye döneminde kız çocuklarına karşı en kötü muamele örneği ise onların diri diri toprağa gömülmesi (ve’dü’l-benât) dir. İslâmiyet’ten önce bazı kabilelerde yaygın olduğu bilinen bu çirkin davranış ayet ve hadislerde şiddetle kınanmıştır. Tekvir sûresinde kız çocuklarını diri diri toprağa gömen cahiliye dönemi müşriklerinin işledikleri bu suçtan dolayı hesaba çekilecekleri ve muhtemelen ağır bir cezaya maruz kalacakları (وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) “Ve sorulduğu zaman diri diri toprağa gömülen kıza; hangi günahı yüzünden öldürüldü diye?”¹² ifadeleri ile dile getirilmiştir.

Beğavî (ö. 510/1117) bu ayette geçen الموءودة kelimesinin وَأَدْ kökünden türemiş ismi mef’ûl olduğunu ve diri diri toprağa gömülen kız çocuğu anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹³ Ayette geçen ifadeye uygun olarak kız çocuklarının öldürülmesi dini metinlerde “وَأَدِ الْبَنَاتِ” terkibi ile kullanılır hale gelmiştir.

Cahiliye döneminde geçim sıkıntısı veya başka sebeplerle çocukların öldürüldüğünü bildiren başka ayetler de vardır. Mezkûr ayetlerde bu çirkin eylemin detayları hakkında fazla bilgi verilmemekte ancak bu eylemin büyük bir suç olduğu, bu suçu işleyenlerin şiddetle uyarıldığı görülmektedir.¹⁴

b. Cahiliye Dönemini Anlatan Rivayetlerde Kız Çocukları

Muhaddis, müfessir ve tarihçilerin verdiği bilgilere göre cahiliye döneminde kız çocuğu doğurmaktan utanan bir kadın doğum sancıları tuttuğu zaman çöle gider, bir çukur kazıp, o çukurun başında doğum yapardı. Eğer kız çocuğu dünyaya getirirse onu çukura atıp gömerdi, erkek çocuk dünyaya getirirse onu alıp eve dönerdi¹⁵. Bazı rivayetlerde ise bir kız çocuğu dünyaya geldiği zaman eğer yaşamasına izin verilirse ona yünden veya kıldan bir cübbe giydirilir, çölde deve güttürülürdü.

¹⁰ Nahl, 16/58-59.

¹¹ Zuhruf, 43/17.

¹² Tekvir, 81/8, 9.

¹³ هي الجارية المدفونة حية و Bkz. Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes’ud el-Beğavi, *Tefsîru’l-Beğavî*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Münir (Riyad: Daru Tayyibe, ty.), 8: 348.

¹⁴ İsra, 17/31; En’am, 6/136, 137, 140, 151; Mümtehine, 60/12.

¹⁵ Beğâvî, *Tefsîru’l-Beğavî*, 8: 348.

Eğer öldürülecekse altı yaşlarına kadar beklenir sonra da çöle götürülüp kazılan çukura atılır ve üzeri toprakla kapatılırdı.¹⁶

Cahiliye döneminde kız çocuklarının öldürüldüğüne dair en çarpıcı örneklerden biri Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından kaydedilmiştir. Anlatıldığına göre Temim kabilesinden Kays b. Asım Hz. Peygamber'e gelip cahiliye döneminde sekiz kız çocuğunu diri diri toprağa gömdüğünü söylemişti. Hz. Peygamber ceza olarak ona her bir kızı için bir köle azat etmesini emretmişti.¹⁷ Beyhâki'nin naklettiği bu rivayetin bir varyantında yukarıda anlatıldığı şekilde Hz. Ömer, diğer bir varyantında ise Kays b. Asım bizzat kendisi Hz. Peygamber'e gelerek başından geçen olayı anlatmıştır. Hz. Ömer'in naklettiği haberde Kays b. Asım'ın sekiz, kendi anlattığı varyantta ise 12 veya 13 kızını diri diri toprağa gömdüğü ifade edilmiştir.¹⁸ Bir başka rivayete göre Hz. Ömer'e (واذالموءودة سلت) ayetinin anlamı sorulunca o, Kays b. Asım ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogu anlatmıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Kays'a gömdüğü her kız çocuğu için bir köle azat etmesini emredince Kays; "Ey Allah'ın Rasûl'ü! benim develerim var" demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona her bir çocuk için bir deve kurban etmesini emretmişti.¹⁹

Birinci derecede önemli hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayet, senedindeki inkıtadan dolayı zayıf haber olarak değerlendirilmiştir.²⁰ Cahiliye döneminde kız çocuklarına karşı toplumun yaklaşımını güzel bir şekilde ortaya koyan ve sahih rivayetlere muhalefet etmeyen bu haberin müteahhir hadis ve tarih kitaplarında yer alması²¹ şahit ve delil olarak kullanılabileceğini mümkün kılmaktadır.

¹⁶ Celaleddin b. Abdirrahman es-Suyûti, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İhyâ, 1993) 8: 428; Ebû'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud Alûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîr'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arab, 1985), 30: 67.

¹⁷ Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa el-Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdu'l-Kadir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8: 202.

¹⁸ Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübra*, 8: 202; Suyûti, *Câmi'u'l-ehâdis*, 26: 415.

¹⁹ Bkz., Alâu'd-din Ali b. Hüsâmu'd-din el-Muttaki, *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl* (Medine: Müessesetü'r-risale, 1981), 2: 546.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayz (Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004), 8: 505.

²¹ Bkz. Muttaki, *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-ekoâl ve'l-ef'âl*, 2/546; Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa el-Beyhâki *es-Sünenü's-suğra*, thk. Abdu'l-Mu'ti Emin Kal'acı (Pakistan: Câmi'atu'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 1989), 3: 253.

Kız çocuklarına karşı cahiliye Araplarının tutumunu ortaya koyan bir başka olay Dârimî (ö. 255/869) tarafından nakledilmiştir. Mezkûr rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'e cahiliye döneminde yaşadığı bir olayı şöyle anlatır; "Ya Rasûlallah! biz cahiliye döneminde putlara tapar, çocukları öldürürdük. Benim küçük bir kızım vardı. Bu kız beni çok severdi. Çağırdığım zaman koşa koşa yanıma gelirdi. Bir gün onu yanıma alıp evden uzaklaştım ve kolundan tutarak bir kuyuya attım. Kuyudan uzaklaşırken duyduğum son sözleri "babacığım, babacığım" çğlıklarıydı. Bu hikâyeyi dinleyen Allah'ın Rasûlü çok üzülür ve gözlerinden yaşlar akmaya başlar. Orada bulunanlardan biri olayı anlatan şahsa; "Rasûlullah'ı üzdün" diyerek çıkışır. Hz. Peygamber; "Ona müdahale etmeyin bırakın duygularını istediği gibi anlatsın" der ve olayı tekrar anlatır. Hz. Peygamber sakalı ıslanınca kadar ağlar. Eserin muhakkiki bu hadisin mürsel râvilerinin ise sika olduğunu bildirmiştir.²²

Cahiliye döneminde ve'dü'l-benâtin varlığını ve yaygınlığını gösteren bir başka örnek Hz. Peygamber'in Medinelilerle yaptığı sözleşmedir. Akabe bîatı olarak bilinen bu sözleşmeye göre Hz. Peygamber onlardan şirk koşmayacakları, zina etmeyecekleri, iftirada bulunmayacakları ve çocuklarını öldürmeyeceklerine dair söz almıştı.²³ Hz. Peygamber'in kendisine gelip bîat etmek isteyenlerin bîatını kabul etme şartlarından birinin ve'di terk etmeleri olduğu ayetle de sabittir. Yüce Allah bu hususta; "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek... şartıyla sana bîat etmek üzere geldikleri zaman onların bîatlerini kabul et." buyurmuştur.²⁴

Esmâ bt. Ebi Bekir'den gelen bir rivayete göre cahiliye döneminde hanif dini üzere yaşayan Zeyd b. Amr b. Nufeyl (ö. 606/1209) ve'd

²² Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen*, Mukaddime (Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), 1: 3-4, Şerafüddin Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen* (*Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih*), thk. Abdülhamid Hindâvî (Mekke: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1999), 2: 575; Ebu'l-A'lâ Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 7: 49.

²³ Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981), Hudud, 43; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2001), 5: 321; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1: 154.

²⁴ Mümtetine, 60/12.

yapmamaları konusunda Kureyşlileri uyarmış ve öldürülmek üzere olan bazı kız çocuklarının bakımlarını üstlenerek onların hayatta kalmalarını sağlamıştır.²⁵

Muğire b. Şu'be'den gelen bir rivayete göre ise Hz. Peygamber ashabına hitap edip Yüce Allah'ın onlara üç şeyi haram kıldığını bildirmiştir. Bu üç şeyden biri de Ve'd'l- benâttır. Sahih ve sabit olduğu bildirilen bu rivayet Buhârî'nin *Sahîh*'i dahil pek çok muteber hadis kitabında değişik târiklerle yer almıştır.²⁶

Ve'dü'l-benâtle ilgili bazı rivayetler İslâm'ın temel prensipleri ile teâruz halinde olduğu için tenkit edilmiştir. Bu rivayetlerden biri de Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856) ve Ebû Dâvud (ö. 275/889) tarafından iki tarikle kaydedilmiş meşhur bir hadistir. Söz konusu rivayet Ebû Dâvud'un Süneninde Abdullah b. Mes'ud tarafından merfu haber, 'Âmir tarafından ise mürsel haber olarak *فِي النَّارِ وَالْمَوْعُودَةُ* lafızları ile kayıtlıdır.²⁷ Bu habere göre Hz. Peygamber; "Kızını toprağa gömen anne ve gömülen kız çocuğu cehennemdedir" buyurmuştur. Kelimelerin ilk anlamına bağlı kalarak yaptığımız bu tercümeyle göre kızını gömen anne ve diri diri gömülen kız çocuğu cehennemlik olarak bildirilmiştir. Ahmed b. Hanbel aynı rivayeti *إِلَّا أَنْ تُدْرِكَ الْوَايِدَةَ الْإِسْلَامَ فَيَغْفُوَ اللَّهُ عَنْهَا* ziyadesi ile kaydetmiştir.²⁸ Yani hadisin devamında "eğer kızını gömen anne daha sonra Müslüman olursa Allah onu affeder" ibaresi vardır.

İslam'da çocukların masum olduğu anlayışına muhalif olduğu gerekçesi ile bu hadisi münker kabul edenler yanında²⁹ te'vil ederek teâruzu gidermeye çalışanlar da olmuştur. Söz konusu hadisin şerhlerinde; "çünkü o, müşrik bir annenin çocuğudur." Yani ölen çocuk (mev'ûde) ve onu öldüren anne (vâide) Müslüman olmadığı için her ikisi de bu cezaya müstehaktır denilmiştir.³⁰ Bir başka açıklamada ise bu

²⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Menâkıbu'l-Ensar, 24

²⁶ Buhârî, *İstikrâd*, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 179; Dârimî, *Rikâk*, 38.

²⁷ Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dârü risâleti'l-alemiyye, 2009), 7: 99.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24: 68.

²⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 268.

³⁰ Ebû Dâvud, *Sünen*, 4: 366; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25: 228.

hadiste geçen mev'üdenin yetişkin olduğu söylenerek illet giderilmeye çalışılmıştır.³¹

Bazı şerhlerde ise bu hadisteki ifadelerin umumi olmadığı, kızını öldüren bir kadına münhasır olduğu bildirilmiştir. Yani Hz. Peygamber çocuğunu öldürdüğü söylenen ve kâfir olduğu da bilinen bir kadını cehennemlik ilan etmiştir. Açıklamanın devamında bu hadise dayanarak ölen çocuğun (mev'üde) cehennemlik olduğunu söylemenin mümkün olamayacağı bildirilmiş ancak çocuğun niçin cehennemde olacağı ile ilgili her hangi bir açıklama yapılmamıştır.³²

Tîbî (ö. 743/1343) rivayette zikri geçen annenin Müleyke isimli bir kadın olduğunu kaydetmiştir. Anlatıldığına göre iki kişi Hz. Peygamber'e gelip anneleri olan Müleyke'nin cahiliye döneminde bir kızını diri diri toprağa gömdüğünü ve bu filinden dolayı bir cezaya uğrayıp uğramayacağını sormuşlar. Bu soruya cevap mahiyetinde Hz. Peygamber; *الْوَانِدَةُ وَالْمَوْوَدَةُ فِي النَّارِ* buyurmuştur. Müellif hadisin vürüt sebebini zikrettikten sonra "bu hadis her ne kadar hususi bir olay üzerine vârit olsa da anlamı umumidir" şeklinde bir yorum yapmış, hadiste geçen kelimelere farklı anlamlar yüklemek suretiyle de metindeki anlamı makul hale getirmiştir. Ona göre ismi fail olan "el-vâidetü" kelimesi "çocuğunu öldüren anne" değil çocuğun ölümünü gerçekleştiren doktor veya ebe anlamında kullanılmıştır. "el-mev'üdetü" ise gerçekte "el-mev'üdetün leha" anlamında olup gömülen çocuğu değil, çocuğu gömülen anne"yi ifade etmektedir. Tîbî bu görüşünü desteklemek için cahiliye döneminde ve'din uygulanış biçimi hakkında farklı bir bilgiye yer vermiştir. Onun anlattığına göre cahiliye döneminde doğumu yaklaşan bir kadın ebe ile birlikte çöle giderdi. Eğer kadın kız doğurursa ebe çocuğu önceden açılan çukura gömerdi ve anne ile birlikte eve dönerlerdi.³³

Bu açıklamalar tatmin edici bulunmadığı için, hem hadisin metnine hem de yapılan şerhlere yönelik tenkitler devam etmiştir. Bu tenkitleri; "Bu hadisin devamındaki ibareye göre "çocuğunu öldüren müşrik anne daha sonra pişman olsa ve Müslüman olup tövbe etse günahın

³¹ Muhammed b. Hibban, *Sahîh-i ibn Hibban bi tertîbi ibn Belban*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993), 16: 521.

³² Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünenî Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 12: 322; Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-Sünen*, 2: 575.

³³ Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-Sünen*, 2: 575.

cezasından kurtulma şansına sahiptir” denilmiştir. Oysa öldürülen çocuk böyle bir şansa sahip değildir. Masum bir çocuğun hem diri diri gömülmesi hem de ölünce cehenneme girmesi Yüce Allah’ın merhamet ve adalet sıfatları ile de bağdaşmaz. Ayrıca gömülen kız, müşrik birinin çocuğu da olsa bulûğa ermediği için inanmak gibi bir sorumluluğu yoktur, küçük yaşta ölen çocukların yeri cennettir.³⁴ Genel kabule göre de ölen her çocuk masumdur ve cennete girecektir.” şeklinde özetlemek mümkündür.³⁵

Bize göre İslâm’ın temel ilkelerine muhalif bir anlam içeren bu hadisin Kütüb-i sitte içinde yer alması bazı âlimleri yukarıda zikredilen te’villeri yapmaya zorlamıştır. Ancak yapılan bu te’viller ve izahlar ikna edici bulunmadığı için güncel yeni izahlara ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu hadis hakkında “anlaşılması zordur” diyerek yeni bir yaklaşım sergileyen Yavuz Köktaş hadiste geçen “mev’ûdetün” kelimesine “gömülen kız” değil de “kızını gömdürten kadın” anlamının verilmesinin daha uygun olacağını çünkü metinde geçen bazı kelimelerin raviler tarafından hafzedilme ihtimali bulunduğunu dile getirmiştir.³⁶ Yukarıda Tîbî’nin görüşü olarak da kaydettiğimiz bu yaklaşım zorlama bir yorum gibi görünse de en makul ve vakiya uygun izahlardan biridir. Fakat üzerinde ittifak sağlanmış bir yorum değildir.

Sonuç olarak; ve’d konusunda, kiminin zayıf, kiminin münker dediği mezkûr rivayeti uzun uzun tartışmak yerine Kur’an ayetleri ve İslam’ın temel prensipleri ile uyumlu sahih ve sabit olan haberlere yönelmenin daha faydalı olacağı anlaşılmıştır. Sahih ve sabit olan bu haberlere göre; cahiliye döneminde ve’d geleneğinin yaygın olduğu, İslamiyet ile birlikte bu çirkin âdetin ortadan kalktığı, bu suçu işleyenlerin sorguya çekileceği, diri diri gömülen kız çocuklarının ise cennette olacağı açık ve seçik olarak bildirilmiştir.

Konumuzla ilgili olarak *دفن البنات من المكرمات* lafızları ile nakledilen haber de anlamındaki garabetten dolayı ciddi tartışmalara yol açmıştır.

³⁴ Bu konuda şaz görüşler de vardır. Örneğin Haricilerin Ezrâkiler kolu gibi bazı aşırı gruplar ölen müşrik çocuklarının cehennemde olacağını savunmuşlardır. Geniş bilgi için bkz., Adnan Demircan, “Cahiliye Araçlarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti”, *İSTEM, İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2/3 (2004): 9-30.

³⁵ Ebu Abdillah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el Hemdan el-Akberi İbn Batta (ö. 387/998), *el-İbânetü'l-kübra* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994), 4: 74.

³⁶ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 81.

Hadis külliyyatı içerisinde yer almayan bu rivayetin cahiliye döneminde kız çocuklarını gömmenin güzel bir davranış olduğunu anlatmak için kullanıldığı ifade edilmiştir.³⁷

Araştırmalarımıza göre Taberâni'nin İbn Abbas'tan tek tarik ile naklettiği rivayetin aslı *الحمد لله دفن البنات من المكرمات* şeklindedir. Bu lafızlarla gelen haberin vürûd sebebi dikkate alındığında mezkûr rivayetin kızların diri diri gömülmesi ile alakalı olmadığı anlaşılmaktadır.³⁸ Bir rivayete göre kızı Rukiyye (ö. 2/624) vefat edince Hz. Peygamber onu defnetmiş ve taziyeye gelenlere bu sözü söylemiştir.³⁹ Hz. Peygamber'in taziyeye gelen insanlara bu sözü niçin söylediği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki merhamet ve şefkat Peygamberi Hz. Muhammed (sav) kızı Rukiye'nin ölüm acısını yüreğinde hissedip bir baba olarak ona karşı son görevini yerine getirmiş, onu kendi elleri ile defnederek farklı bir davranış sergilemiştir. Orada bulunan insanların bu davranışından dolayı kendisini yadırgayacaklarını düşünerek Hz. Peygamber bu davranışının güzel bir sünnet olduğunu ifade etme ihtiyacı duymuş ve *الحمد لله دفن البنات من المكرمات* buyurmuştur. Yani Allah'ın takdiri ile vefat eden kızını kendi elleri ile defnetmek sûretiyle Hz. Peygamber, kızlara değer verdiğini göstermek istemiştir.

Cahiliye döneminde yaşayan herkesin “ve'dü'l-benât” olayına sıcak baktığı, bu suçu işlediği veya onayladığı iddia edilmez. O dönemde kız çocuklarını öldürme âdetini hoş karşılamayan, bu kötü davranışa karşı mücadele edenlerin olduğu da bilinmektedir. Bir rivayete göre, Câhiliye döneminin önemli şairlerinden Temim kabilesine mensup Ferezdak'ın (ö. 115/733) dedesi Sa'sa b. Nâciye el-Mücâşî (ö. 9/630) Allah Rasûlü'ne cahiliye döneminde her bir kız çocuğu için iki deve vererek 360 çocuğu kurtardığını, bu ameli için kendisine verilecek bir sevabın olup olmadığını sormuştur. Hz. Peygamber bu hayırlı işine karşılık Yüce Allah'ın kendisini İslâm nimetine kavuşturduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

³⁷ Demircan, “Cahiliye Araçlarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, 16; Mehmet Altuntaş, “Câhiliye Dönemi Evlilikleri ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi”, *Turkish Studies*, 11/ 5 (2016): 51.

³⁸ Süleyman b. Ahmed b. Eyyub ebu'l-Kâsım et-Taberâni, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdi'l-Mecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikme, 1993) 11: 366.

³⁹ Müttaki, *Kenzu'l-'ummâl*, 3: 287.

⁴⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 9: 20; Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kurân*, 7: 48.

Bu çirkin âdetin ne zaman başladığına dair çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bazı tarihçilere göre Ve'dü'l-benât âdeti İslâm'ın zuhuruna yakın bir zamanda başlamış ve sadece bazı göçebe kabileler arasında yaygınlık kazanmıştır.⁴¹ Anlatıldığına göre bir savaşta Temim kabilesinin malları ganimet, kadınları ise cariyeye olarak alınır. Yapılan bir antlaşma ile kabilenin tüm kızları geri döner, fakat Kays b. Asım'ın kızı kendisini esir alan efendisine âşık olur ve onun yanında kalmayı tercih eder. Bu durum babasının çok zoruna gider ve bundan sonra doğacak her kızını öldürmeye yemin eder. Kays b. Asım yeminini yerine getirmek için doğan pek çok kızını öldürür. Böylece ve'dü'l-benât geleneği başlamış olur.⁴² Kays b. Asım gibi bazı zatların Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e gelip cahiliye döneminde kızlarını öldürdüklerini haber vermeleri ile bu çirkin âdetin İslâm'ın zuhuruna yakın zamanda ortaya çıktığı düşünülmüş olabilir. Ancak bu tespitin doğru olmadığı, ve'dü'l-benât suçunun çok daha eskilere dayandığını söyleyenler de vardır.⁴³

Daha önce de ifade edildiği gibi cahiliye döneminde fiziksel olarak zayıf ve bakıma muhtaç olmaları, büyüyünce kötü yola düşme endişesi, savaş ve baskınlarda esir alınarak pazarlarda satılma riski gibi gerekçelerle kız çocukları istenmezdi. Kızı dünyaya gelen babalar toplumda kınanır, anneler ise kız doğurduğu için utanırdı. Kızlarının cariyeye olarak alınıp satılması namusuna düşkün cahiliye Arapları için oldukça onur kırıcı ve utanç verici bir durum olarak algılanırdı. Kız çocuklarının bu fizyolojik ve sosyolojik durumu cahiliye Araplarına göre onların yok edilmesini gerektirecek kadar rahatsızlık verecek boyuttaydı.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre cahiliye döneminde kız çocuklarının insan evladı olduğu unutulmuş, bir yavruya karşı gösterilmesi gereken şefkat ve merhamet yerini acımasızlığa ve merhametsizliğe bırakmıştır. Böyle bir ortamda insani ölçülerin yeniden inşasına ve yaratılana karşı merhamet ve şefkat duygularının yeniden ihyasına ihtiyaç duyulmaktaydı. İslâm'ın zuhuru ile birlikte insani duygular kalplere ve zihinlere yerleşince ve'dü'l benâtin ne derece çirkin bir eylem olduğu anlaşılmış ve bu ahlak dışı gelenek en hızlı şekilde terk edilmiştir. Kız çocuklarına yönelik sergilenen bu gayri insani tutum,

⁴¹ Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 18, 19.

⁴² Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 120.

⁴³ Tartışmalar için bkz. Demircan, "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 20.

cahiliye döneminin bir sembolü olarak kıyamete kadar hafızalardaki yerini koruyacaktır. Ayrıca Mev'ûde (diri diri gömülen kız çocuğu) ile alakalı ayetler ve yukarıda zikrettiğimiz rivayetler gösteriyor ki cahiliye döneminde kız çocuklarının öldürülmesi nadirattan olan bir durum değildir. Eğer öyle olsaydı, bu durum ayetlere, hadislere ve tarihi sözleşmelere konu olmazdı.

II- Hz. Peygamber Döneminde Kız Çocuklarına Verilen Değer

İslamiyet'in zuhuru ile birlikte, kız çocuklarını değersiz, hor ve hakir gören cahiliye anlayışı şiddetle kınanmış, onlara şefkat ve merhametle muamele edilmesi telkin ve tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamaları ise söz konusu tavsiye ve telkinlerin nasıl pratize edileceğini ortaya koyan canlı örnekler olmuştur.

Konu ile ilgili birkaç ayet zikredildikten sonra Hz. Peygamber'in kız çocuklarına yönelik örneklik teşkil eden davranışları üzerinde durulacaktır.

a- Ayetlerde Kız Çocuklarına Verilen Değer

Bilindiği üzere İslâm dini getirdiği kural ve kaidelerle cinsiyetten kaynaklanan imtiyaza son vermiş ve üstünlüğü takva kriterine bağlamıştır. *"Ey insanlar! Şüpheli yok ki, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boy ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanımız ona karşı gelmekten en çok sakınmanızdır."*⁴⁴ ifadeleri ile bu gerçek dile getirilmiştir.

Ayetlerde kız veya erkek çocuk sahibi olan ebeveynin daha üstün olduğuna dair bir bilgiye de yer verilmemiştir. Şura sûresinin 49 ve 50. ayetlerinde Yüce Allah; *"Göklerin ve yerin egemenliği Allah'a aittir. O dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları, dilediğine de erkek çocukları verir. Yahut erkek ve kız çocuklarını birlikte verir. Dilediğini de çocuksuz bırakır."* buyurmak sûretiyle kız veya erkek çocuk yaratma tasarrufunun kendi elinde bulunduğunu bildirmiş ve kişinin sahip olduğu evladın takdir-i ilahi ile belirlendiğini bilip buna rıza göstermesinin gerektiğini vurgulamıştır.

b- Hz. Peygamber'in Kızlarına Verdiği Değer

Cahiliye dönemindeki anlayışın tam aksine İslâm dini kız çocuklarına karşı şefkat ve merhametli olunmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber bırakın diri diri gömülmesine, kız çocuklarının en küçük bir

⁴⁴ Hucurât 49/13.

Hız. Peygamber'in kızlarına karşı nasıl merhamet sahibi olduğunu gösteren bir başka örnek kızı Rukiyye'nin vefatı esnasında yaşanmıştır. Bedir savaşından döndüğünde (Ramazan, Mart 624) Rukiyye'nin vefat ettiğini öğrenen Hız. Peygamber, kızı Fâtıma ile birlikte Rukiyye'nin mezarını ziyarete gider. Kızı Rukiyye'nin kabri başında ona dua ederken duygularına hâkim olamaz ve ağlamaya başlar. Hız. Fâtıma eteği ile babasının gözyaşlarını silip onu teselli eder.⁴⁹

Baba olarak Hız. Peygamber'in kızı Zeynep'le olan ilişkisi örneklik açısından oldukça önemlidir. Hız. Peygamber miladi 622 tarihinde Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde, en büyük kızı Hız. Zeynep (ö. 8/630) Ebu'l-As b. Rebi ile evli olduğu için babasıyla hicret edemeyip, Mekke'de kalmıştı. Zeynep'in kocası Ebu'l-As müşriklerin safında Bedir savaşına katılmış ve Müslümanlara esir düşmüştü. Zeynep kocasını kurtarmak için annesi Hız. Hatice'nin kendisine düğün hediyesi olarak verdiği gerdanlığı fidye olarak göndermişti. Hız. Peygamber alınan ganimetler arasında bu gerdanlığı görünce çok duygulanmış, iki yıldır görmediği kızı Zeynep'e olan özlemi daha da artmıştı. Zeynep'i Medine'ye gönderme şartı ile Ebu'l-As'ı serbest bırakmış, kızının gönderdiği fidyeyi de iade etmişti. Ebu'l-As Mekke'ye dönünce sözünü tutmuş, kardeşi Kinâne ve Zeyd b. Hârise ile Zeynep'i Medine'ye göndermişti. Bu durumu kabullenmeyen müşriklerden Hebbâr b. el-Esved yollarını kesmiş, hamile olan Hız. Zeynep'i binitinden düşürüp onun düşük yapmasına neden olmuştu. Tekrar evine dönen Zeynep birkaç gün istirahat edip iyileşince tekrar yola çıkmış ve Medine'ye ulaşmıştı. Kızına saldırı olayını öğrenen Hız. Peygamber bir birlik hazırlayıp Mekke'ye göndermiş, fakat bu birlik Hebbâr ve adamlarını yakalayamadan dönmüştü.⁵⁰

Ebu'l-As hicretin yedinci yılında Müslüman olup Medine'ye hicret edince Zeynep ile yeniden evlenmişti. Fakat bu evlilik uzun sürmemiş yaklaşık bir yıl sonra, Zeynep vefat etmişti.⁵¹ Hız. Peygamber kızının techiz ve tekfin işleri ile bizzat ilgilenmiş, kendi elbisesinden bir parçayı kızına iç gömlek yapmıştı. Cenaze namazını kıldırdıktan sonra onu, damadı Ebu'l-As ile birlikte defnetmiş, sonra da kızının kabri başında oturup ağlamıştı.⁵²

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübra*, 8: 37.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübra*, 8: 31.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübra*, 8: 34.

⁵² Buhari, *Cenâiz*, 71

Tarihçiler ve hadisçilerin rivayet ettiği haberlere göre Hz. Peygamber kızlarına gösterdiği sevgiyi kız torunlarına da göstermiştir. Hz. Zeynep Medine'ye taşınınca Ümâme isimli kızı ile birlikte Hz. Peygamber'in evine yerleşir. Hz. Peygamber, kızı ve küçük yaştaki torunu Ümâme'nin Medine'ye göç etmelerine çok sevinir ve onlarla zaman geçirmeye başlar. Torunu Ümâme ile birlikte toplumun içine çıkar, mescide gider ve namaz kılar. Bir rivayete göre Hz. Peygamber Ümâme kucağında olduğu halde ahabına namaz bile kıldırmıştır. Secdeye varırken Ümâme'yi yere bıraktığı, kıyama kalkınca onu tekrar kucağına alarak namaza devam ettiği rivayet edilmiştir.⁵³ Söz konusu rivayeti şerh eden Aynî (ö. 855/1452) fiille izahın sözden daha kuvvetli olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in bu davranışı ile kız çocuklarına yönelik negatif tutumu değiştirmek istediğini ifade etmiştir.⁵⁴ Tecrîd-i Sarîh mütercimi Ahmet Naim (ö. 1934) de aynı hususa dikkat çekmiş, Hz. Peygamber'in kız torunu Ümâme kucağında olduğu halde namaz kıldırmasının hikmetini şu ifadelerle açıklamıştır: "Ümâme'nin namazda iken omuzda taşınmasındaki sır, kızları sevmemek, taşımalarından ibâ etmek gibi Arab'ın cahiliyetten kalma âdâtı mekrûhelerini hükmen iptaldir. Bu manasız ibâ ve istikbârı reddetmekte mübalağa olsun diye namazda bile omuzda alınabileceklerini bilfiil göstermiş oldular ki, fiil ile beyan kavil ile beyandan elbette akvâdır."⁵⁵ Yani Hz. Peygamber namaz gibi önemli bir ibadet esnasında, bir kız çocuğunu kucağında taşıyarak toplumun bu konudaki algısını müspet yönde değiştirmek istemiştir.

Hz. Peygamber sadece dışarıdaki insanlara değil kendi aile bireylerine karşı da kız çocuklarının değerini artırmaya yönelik davranışlar sergilemiştir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre kendisine bir gerdanlık hediye edilen Rasûlullah bunu ailesinden en çok sevdiği kişiye vereceğini söyler. Orada bulunan diğer eşleri gerdanlığın Hz.

⁵³ Buhari, Sala, 106; Müslim, Mesâcid, 9; Ebu Dâvud, Sala, 171; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 295; Dârîmi, Sala, 2: 858.

⁵⁴ Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *'Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhâri* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 2001), 5: 440.

⁵⁵ Ahmed Naim, *Sahîhi Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 2: 458.

Âişe'ye verileceğini düşünürken Rasûl-i Ekrem Ümâme'yi çağırarak gerdanlığı onun boynuna takar.⁵⁶

c- Hz. Peygamber'in Cennetle Müjdelediği Babalar

Hz. Peygamber kız çocukları konusunda sünnete uygun davranan babaları ve bakıma muhtaç kız çocuklarını himaye eden ümmetini cennetle müjdelemiştir. Ebu Said el-Hudrî'nin naklettiğine göre Allah'ın Rasûlü şöyle buyurmuştur; "Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi veyahut da iki kızı veya iki kız kardeşi olup da geçimlerini sağlar, onlar hakkında Allah'tan korkarsa, o kişi için cennet vardır."⁵⁷

Benzeri bir haber yine Ebu Sâid el-Hudrî'den farklı lafızlarla nakledilmiştir. Râvilerin sika olduğu söylenen bu makbul hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; "Kim ki üç kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa, o kişi için cennet vardır."⁵⁸ (من عال ثلاث بنات فادبهن وزوجهن وأحسن إليهن فله الجنة).⁵⁸ Bu hadisin şerhinde; "Bakılması tavsiye edilen üç kız çocuğunun kişinin kendi öz evladı olabileceği gibi başka çocukların olabileceği de ifade edilmiştir.

Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) anlattığına göre bir fakir kadın kucağında iki kız çocuğu ile Hz. Aişe'nin yanına gelir. Hz. Aişe bunlara üç hurma ikram eder. Kadın her çocuğuna bir hurma verir. Çocuklar hurmalarını yiyince anneleri kendi hurmasını da onlara paylaşır. Bu durum Hz. Aişe'nin çok hoşuna gider ve şahit olduğu bu olayı Hz. Peygamber'e anlatır. Allah Rasûlü bu kadın hakkında; "Allah bu yaptığından dolayı o kadına cenneti vacip kılmıştır." buyurur.⁵⁹ Rivayetin başka bir varyantında Hz. Aişe çocukları ile birlikte yanına gelen bu kadına tek hurma verir. Kadın hurmayı iki çocuğu arasında paylaşır. Hz. Aişe bu durumu Hz. Peygamber'e bildirince o; "Kim kızları ile imtihan edilir de onlara karşı güzel davranışlar sergilerse o kızlar onunla cehennem arasında perde olur." «مَنْ ابْتُلِيَ مِنَ الْبَنَاتِ بِشَيْءٍ، فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ»

⁵⁶ Ebu Dâvud, Hatem, 8; Rivayeti değerlendiren Şuayb Arnavut, Ali b. Zeyd ve Ümmü Muhammed isimli raviler sebebiyle bu haberin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 101.

⁵⁷ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzi, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Birr, 13.

⁵⁸ Ebu Dâvud, Edeb, 131.

⁵⁹ Müslim, Birr, 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41: 159; Tirmizi, Birr, 13.

buyurur.⁶⁰ Aynı rivayeti farklı lafızlarla nakleden Tirmizi bu haberin hasen olduğunu söylemiştir.⁶¹

Ebu Hureyre'den (ö. 58/678) gelen ve muhakkik tarafından sahih olduğu bildirilen bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber; "Kimin üç kızı olur ve bu çocuklardan dolayı sıkıntıya düşer de bu sıkıntıya sabrederse sadece kızlarına iyi muamele ettiğinden dolayı cennete girer" buyurunca bu güzel müjdeyi duyan sahâbeden biri; "Ya iki kız olursa?" diye sorar. Hz. Peygamber aynı müjdenin iki kızı olan için de geçerli olduğunu söyler. Bir başka şahıs tek kızı olanın durumunu sorar. Allah Rasûlü tek kızı olana da aynı mükâfatın verileceğini bildirir.⁶²

Rivayetin İbn Abbas (ö. 68/688) tariki ile gelen varyantında Hz. Peygamber, iki kız sahibi olup ta onlara güzel muamele edenleri cennetle müjdelemiştir.⁶³ İsnad yönü ile zayıf olduğu bildirilen bu hadis, şahitlerinin desteği ile hasen derecesine yükselmiş bir haberdir.⁶⁴

Yukarıda geçtiği üzere kişinin kendi soyundan olmayan bakıma muhtaç kız çocuklarına iyi muamele etmesi, onların bakımını üstlenmesi tavsiye edilmiştir.⁶⁵ Enes b. Malik'ten (ö. 93/712) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber; "Her kim iki kız çocuğun bakımını üstlenir, onları büyütürse ben ve o kıyamette şöyle olacağız" buyurmuştur.⁶⁶ Aynı rivayeti nakleden İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) Hz. Peygamber'in iki parmağını birleştirerek "...ben ve o şöyle olacağız" dediğini kaydetmişlerdir.⁶⁷ Benzeri bir rivayet Tirmîzî tarafından da kaydedilmiştir.⁶⁸

Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği bir rivayette ise Hz. Peygamber; "Her kim iki kız evlat yahut üç kız evlat yahut iki kız kardeş yahut üç kız kardeşe, onlar kendi yuvasını kuruncaya veya ölünceye kadar bakarsa

⁶⁰ Müslim, *Birr*, 46.

⁶¹ Tirmizî, *Birr*, 13.

⁶² Ebu Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrak 'ala's-sahîhayn*, thk. Mustaf Abdü'l-Kadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4: 195.

⁶³ "ما من مسلم له ابنتان فيحسن إليهما ما صحبتاه أو صحبهما إلا أدخلناه الجنة" İbn Hibbân, *Sahîh*, 7: 207.

⁶⁴ Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 8: 551, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 235, 236; Hâkim, *Müstedrak*, 4: 178.

⁶⁵ Geniş bilgi için bkz., Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Verdiği Değer Bağlamında Sokak Çocukları Sorununa Genel Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2016): 24.

⁶⁶ Müslim, *Birr*, 46,

⁶⁷ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 8: 364; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2: 191.

⁶⁸ Tirmizi, *Birr*, 13.

ben ve o şöyle olacağız” diyerek orta parmak ile işaret parmağını birleştirip ashabına göstermiştir.⁶⁹ Ukbe b. Amir’in sema yolu ile naklettiği bir başka rivayette bakımları üstlenilen, ihtiyaçları karşılanan ve kendilerine güzel muamele edilen üç kız çocuğunun cehennem ateşi ile bakımlarını üstlenen şahıs arasında perde olacakları bildirilmiştir.⁷⁰

Görüldüğü üzere pek çok hadiste ister evlat, ister kardeş, isterse başkasına ait olsun kız çocuklarına karşı iyi muamele edilmesi, onların bakımlarının sağlanması tavsiye edilmekte ve bu tavsiyelere uyanlar cennetle müjdelenmektedir.

Hız. Peygamber’in bu müjdesine nail olmak isteyen bazı sahâbi örneklerine rastlamaktayız. Vâkıdî’nin (ö. 207/822) bildirdiğine göre Hız. Peygamber kaza umresini yapıp Mekke’den ayrılacağı zaman Hız. Hamza’nın (ö. 2/624) Selma binti Umeys’ten (ö. 65/685) olma kız Ümâme de Hız. Peygamber ile birlikte Medine’ye gitmek ister. Bu talebi kabul görünce Ümâme Hız. Ali’nin ailesi ile birlikte Medine’ye ulaşır. Babası Uhut savaşında şehit olan, annesi ise başka biriyle evlenip Mekke’de kalmayı tercih eden altı yedi yaşlarındaki bu çocuğun Medine’de kimin evinde kalacağı hususu tartışılır. Zeyd b. Hârise (ö. 8/630), Hız. Ca’fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/630) ve Hız. Ali (ö. 35/656) kızın bakımını üstlenmek isterler. Zeyd b. Hârise; “Ben ona bakmaya daha çok hak sahibiyim. Çünkü o benim kardeşimin kızıdır. Hız. Peygamber ben ve Ümâme’nin babasını uhuvvet antlaşmasında kardeş ilan etti.” der. Hız. Ca’fer de amcasının kızını himaye etmek ister ve gerekçesini şu şekilde ifade eder: “Onun teyzesi Esmâ bnt. Umeys benim eşimdir. Öyle ise ben Ümâme’ye bakmaya daha çok hak sahibiyim”. Söz hakkı isteyen Hız. Ali; “Onu Mekke’de müşrikler arasında bulup Medine’ye getiren benim. Soyca da ona yakınum. Onun bakımını üstlenmek benim hakkımdır.” der. Hız. Peygamber Ümâme’nin bakımını üstlenmek isteyen bu üç sahâbeye iltifatta bulunur, onları farklı özelliklerinden dolayı öven ifadeler kullandıktan sonra kararını bildirir. Cafer’in hanımı Esmâ bnt. Umeys

⁶⁹ أَوْ ثَلَاثَ بَنَاتٍ، أَوْ أُخْتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَ أَخَوَاتٍ، حَتَّى يَبْرَأَ أَوْ يَمُوتَ عَنْهُنَّ، كُنْتُ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ " وَأَشَارَ بِأَصْبُعَيْهِ السَّبَابَةِ (مِنْ عَالِ ابْنَتَيْنِ وَالْوَسْطَى)، Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 481. Diğer kaynaklar için bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 8: 552. Benzeri rivayetler için bkz. Ebu Dâvud, *Edeb*, 131; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 97.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mace, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), *Edeb*, 3.

kızın teyzesi olduğu için Hz. Peygamber Ümâme'nin bakımını Cafer'e verir. Hz. Cafer bu duruma çok sevinir.⁷¹

Son zamanlarda gerek boşanmalar nedeniyle, gerekse ülkemize akın eden mültecilerden dolayı olsun bakıma muhtaç çocuk sayısı hızla artmıştır. Bu çocukların büyük bölümü devlet eli ile "Çocuk Bakım Evleri" ve "Sevgi Evleri" gibi resmi kurumlar yanında çadır evlerde barınmaktadırlar. İstatistiklere göre resmi kurumlarda barınan çocukların sadece % 4'ü koruyucu aileler tarafından alınıp aile ortamında yetiştirilmektedirler.⁷² Bu rakamın bu kadar düşük olmasının en önemli sebebi toplumun ilgisizliği ve çocuk seçme tercihindeki ısrar ile açıklanmıştır. Yani aileler küçük yaşta olan çocuklara koruyucu aile olmak istemekteler veya cinsiyet tercihinde ısrar etmektedirler.⁷³ Bazı muhafazakâr aileler ise ileride büyüüp mahrem olacağını düşünerek yani dini gerekçelerle evlat edinmek veya koruyucu aile olmak istememektedirler.⁷⁴

Aslında hali vakti yerinde ailelerin koruyucu aile sıfatı ile bir, iki veya üç kız çocuğunu yuvadan alıp bakımlarını üstlenmesi, yetiştirip topluma kazandırması, yukarıda geçen hadislerde Hz. Peygamber'in ümmetine tavsiye ettiği ve sahibini cennetle müjdelediği sâlih amel türünden bir davranış olarak algılanmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber Zeyd b. Hârise ve Hz. Ali'yi kendi evinde kendi evladı gibi büyütmüş ve her ikisini de zamanı gelince evlendirip yuva sahibi yapmış

⁷¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Amr b. Vâkidi, *Kitabu'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1966), 2: 739; Buhari, Meğâzi 43; Ebu Dâvud, Talak, 34; Geniş bilgi için bkz. Ayşe Esra Şahyar, "Ümâme bint Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 301-302.

⁷² Muammer Salim, "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Çocuk Koruma Politikaları ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu" (Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 93.

⁷³ Salim, "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Çocuk Koruma Politikaları ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu", 92.

⁷⁴ Yani evlatlık edinmek caiz olmadığı için Müslüman aileler bakıma muhtaç çocukları evlerinde barındırmak istememektedirler. Oysa Kur'an'ı Kerim'de yasak edilen kişinin kendi sulbünden olmayan bir çocuğu kendine evlat edip onu kendine mirasçısı kılmasıdır. Ahzab 33/4, 5, Geniş bilgi için bkz. İbrahim Acar, "İslâm Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006): 99-110.

bir aile reisidir.⁷⁵ Eğer büyüyünce ev halkına mahrem olur gerekçesi ile bir çocuğun bakımını üstlenmek dinen sakıncalı görülseydi Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Zeyd b. Hârise'yi kendi evinde çocukları ile birlikte barındırmazdı. Ayrıca Osmanlı Devleti döneminde kimsesiz çocukların koruyucu aileler vasıtası ile yetiştirilip topluma kazandırıldığına dair örneklere de rastlamaktayız.⁷⁶

Sonuç

Bir insanın hayatta sahip olabileceği en kıymetli varlığı çocuklarıdır. Yüce Allah insanlara rehber olsun diye gönderdiği kitabında bu gerçeğe dikkat çekmiş, evlatların önemi üzerinde durmuş, onların hayatın süsü ve saadeti olduğunu bildirmiştir. Evlatlardan bahseden ayetlerde kime kız kime oğlan çocuğu verileceği hususunun Yüce Allah'ın takdirinde oluğu ifade edilirken, erkeğin kıza veya kızin erkeğe üstün olduğuna dair açık bir ifade kullanılmamıştır. Söz konusu âyetlerde ve sahih hadislerde cahiliye dönemi Arap toplumunun gerek geçim sıkıntısı gerekse başka sebeplerle olsun kız çocuklarını hakir görmeleri hatta onları diri diri toprağa gömmeleri şiddetle kınanmış, haram kılınmış ve bu suçu işleyenlerin cezalandırılacakları bildirilmiştir.

Rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber şefkat ve merhametle muamele etme, himaye, iyilik ve ihsanda bulunma bakımından cahiliye döneminin aksine kız çocuklarını erkeklere tercih etmiş gözükmektedir. Aynı zamanda dört kız babası olan Allah'ın Rasûl'ü onlara şefkat ve merhametle muamele edilmesi konusunda ümmetine tavsiye ve telkinlerde bulunmuştur. Ayrıca o, kendi kızlarına karşı sergilediği en güzel davranışlar ile ümmetine örnek olmuştur. Allah'ın elçisi özellikle de kimsesiz çocukları koruyup kollamayı, onları sevindirmeyi ve bakımlarını üstlenmeyi çok önemsemiştir.

Günümüzde Hz. Peygamber'in tavsiyelerini de dikkate alarak, imkânları müsait olan ailelerin, ister yakınları olsun isterse başkasına ait olsun, bakıma muhtaç kız çocuklarını yasalara uygun olarak ve mahremiyet sınırlarını da gözeterek evine alıp şefkat ve sevgi ile büyütmesi, eğitip topluma kazandırması dini bir görev olarak algılanmalıdır.

⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Acar, "İslâm Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", 91.

⁷⁶ Acar, "İslâm Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", 110.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Kadınların Hukuki ve Sosyal Statülerine İlişkin Hadisler". Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Acar, İbrahim. "İslâm Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7 (2006): 99-110.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ahmed Naim. *Sahîhi Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*. 12 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Alâu'd-Dîn Ali b. Hüsamü'd-Din el-Muttakî. *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*. Medine: Müessesetü'r-risâle, 1981.
- Alûsî, Ebû'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'âni fi tefsîr'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesâni*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arab, 1985.
- Altuntaş, Mehmet. "Câhiliye Dönemi Evlilikleri ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi". *Turkish Studies*. 11/5 (2016): 45-68.
- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. *'Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhâri*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmiyye, 2001.
- Azîmâbadî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Tefsîru'l-beğavî*. thk. Muhammed b. Abdillâh el-Münir. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyhâki, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa. *es-Sünenü's-suğra*. thk. Abdu'l-Mu'ti Emin Kal'acı. Pakistan: Câmî'âtu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhâki, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. 'Abdu'l-Kadir 'Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- Buhâri, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhâri, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1981.
- Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*. İstanbul: Tuğra Yayınları, 1977.

- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim. 4 cilt. Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Adeti". *İSTEM, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*. 2/3 (2004): 9-30.
- Durmuş, Zülfikar. "Hz. Peygamber'in Kızlarıyla Olan İletişimi". *Diyanet İlmi Dergi*. 45/1 (2009): 75-90.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- European Commission. *Strategy for equality between women and men 2010-2015*. Belgium: Publications Office of the European Union, 2011.
- Gülaçtı, Nurettin. "Sanatsal Bir Obje Olarak Kadın ve Bazı Toplumlarda Kadına Bakış". *İdil, Sanat ve Dil Dergisi*. 1/2 (2012): 83-89.
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.
- İbn Batta, Ebu Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhamed el Hemdan el 'Akberî. *el-İbânetü'l-kübra*. Riyad: Dâru'r-Râye, 2005.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdillâh b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef*. thk. Kemal Yusuf. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *Sahîh-i ibn Hibbân bi tertîbi ibn Belban*. thk. Şuayb Arnâvut. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbnü'l-Mülakkîn. *el-Bedru'l-münîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Ğayz. 9 cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 2004.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübra*. 9 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1985.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1 (2005): 75-96.
- Kaymaz, İhsan Şerif. "Çağdaş Uygarlığın Mihenk Taşı: Türkiye'de Kadının Toplumsal Konumu". *Atatürk Yolu Dergisi*. 12/46 (2010): 333-366.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Problemleri*. 3. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nisâbûri, Ebu Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrak 'ala's-sâhîhayn*. thk. Mustafa Abdu'l-Kadir Ata. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Çocuklara Verdiği Değer Bağlamında Sokak Çocukları Sorununa Genel Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2016): 24.
- Salim, Muammer. "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Çocuk Koruma Politikaları ve Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu". Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Suyûti, Celaleddin b. Abdirrahman. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ, 1993.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Ümâme bint Hamza". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42: 301-302.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdu'l-Mecid es-Selefi. 20 cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1983.
- Tîbî, Şerafüddin Hüseyin b. Abdullah. *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen (Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh)*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 13 cilt. Mekke: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1999.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Vâkidi, Muhammed b. Amr b. Vâkid. *Kitabu'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1966.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İLETİŞİM BECERİ DÜZEYLERİ

Gönderim Tarihi: 16.03.2017

Kabul Tarihi: 29.04.2017

İsmail ARICI*
Yasemin Nakşiye ANGIN**

Öz

İlahiyat Fakültesi mezunları gerek öğretmen olarak örgün din eğitimi alanında gerekse dini danışman, Kur'an kursu öğreticisi, müftü, vaiz, imam vb. meslekler yoluyla yaygın din eğitimi alanında görev yapmaktadırlar. Bu çerçevede, yapacakları görevlerde iletişim becerilerine sahip olmaları beklenen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerinin hangi seviyede olduğu incelenmeye değer bir konudur. İşte bu araştırma mezun olma aşamasındaki İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerini tespit etmek amacıyla, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 364 son sınıf öğrencisinden oluşan çalışma grubu üzerinde gerçekleştirilmiş nicel bir çalışmadır. Araştırmada, İletişim Becerileri Ölçeği (İBÖ) ve katılımcıların kişisel özellikleri ile ilgili çeşitli bağımsız değişkenlerin yer aldığı anket formu yoluyla veriler toplanmış ve bu veriler SPSS paket programında istatistiksel analizlere tabi tutulmuştur. Araştırma bulgularına göre, öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri yüksektir ve bu iletişim beceri düzeyleri cinsiyetlerine ve mezun oldukları lise türlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri ile bölümleri arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilememiştir.

Anahtar kelimeler: Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmeni, imam hatip lisesi (İHL) meslek dersleri öğretmeni, din hizmetleri, iletişim, iletişim beceri düzeyi.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İDKAB Bölümü.
Assistant Professor, Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Religious Culture and Moral Education. Erzurum/Turkey (isarici@hotmail.com).

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
Postgraduate Student, Ataturk University, Institute of Educational Sciences.
Erzurum/Turkey (naksiyeyasemin@gmail.com).

Communication Skills Level of Students in the Faculty of Theology

Abstract

Graduates of the Faculty of Theology is employed in various organized and widespread religious education fields such as teachers who teach religious education, religious counselors, Qur'an course teacher, mufti, preacher, imam and so on. In this context, it is important and worth to examine the level of their communication skills in the tasks they will undertake. In order to determine the level of communication skills of the senior students of the graduate school of the Faculty of Theology of Atatürk University, a quantitative study was carried out on a study group consisting of 364 senior students. Data were collected using a survey form that includes independent variables such as Communication Skills Scale (IBO) and personal characteristics of the participants, and were subjected to statistical analysis using SPSS statistical package. Results obtained have shown that communication skills of the students are high and these communication skill levels differ significantly with the gender and the high school they graduate. There was no significant difference between the levels of communication skills of students and their departments.

Keywords: Religious culture and ethics lesson, IHL vocational lesson teacher, religious services, communication, communication skill level.

1. Giriş

Sosyal bir varlık olarak sürekli çevresiyle etkileşim ihtiyacı içerisinde olan insanın, toplumsal bir varlığa dönüşmesini sağlayan en önemli unsur iletişimidir (Koca, 2014: 18).

İletişim, insan ilişkilerinin temelinde yer alan ve içinde bulunduğumuz çağın iletişim çağı olarak adlandırılmasına sebep olacak kadar önemli bir olgudur. İletişim sayesinde insanlar düşüncelerini açığa vurma, onları ifade etme ve değerlendirme imkânı elde ederler. Başkalarını anlama, onları etkileme, paylaşma, faydalı olma ya da bir başarı gösterme iletişim sayesinde mümkündür (Üstünel, 2011: 1).

İletişimin birçok tanımı yapılmış ve en genel anlamda bir bilgi-paylaşım tekniği olarak ele alınmıştır. Ancak insanlar bilgilerin dışında düşünce, duygu, inanç ve değerlerini de paylaşırlar. Dolayısıyla iletişim anlamların üretilmesi, iletilmesi ve değiştirilmesi olarak tanımlanabilir. Her iletişim olayında mesajı gönderen ile alan arasında az ya da çok bir değiş-tokuş vardır (Hökelekli, 2006: 207). Bu yönüyle dinamik bir süreç olan iletişim, gönderilen bir mesaj aracılığı ile oluşur. Bu mesajın verilmiş biçimi oldukça hızlı ve neredeyse otomatik olarak gerçekleştiğinden

genellikle üzerinde düşünmeyi gerektirmez. Ancak nitelikli bir iletişim söz konusu olduğunda, mesajın nasıl iletileceği üzerinde düşünmek önem kazanır (Kocayörük, 2011: 3). İletişimin özünde farkında olma, iç ve dış dünyanın bilincinde olma vardır. Bu durumda iletişim kurmak, kişinin hem kendi iç dünyasını -duygu, düşünce ve tutumlarını- iyi tanumasını, onların ne anlama geldiğini kavramasını, hem de karşısındaki kişinin davranışlarını gerçekçi bir şekilde değerlendirmesini gerektirir (Cüceloğlu, 2001: 67-68).

İnsan, doğuştan iletişime ilişkin bir donanımla dünyaya gelse de iletişim örüntüleri, iletişim becerileri bir anda insanın karşısına çıkmaz. Birey çevre ile etkileşime girerek iletişim kurmayı öğrenir. Bireylerin çevreleriyle sağlıklı iletişim kurmaları iletişim becerilerine sahip olmalarına bağlıdır (Gülbahçe, 2010: 14). İletişim becerisi en geniş anlamıyla; iletilerin uygun iletişim aracı ile gönderilmesi, bu araca uygun şekilde kodlamanın yapılması, iletilerin yapılarına dikkat edilmesi olarak ifade edilebilir (Görmüş ve diğerleri, 2013: 114). Yine iletişim becerisi, "Empati ve saygı becerilerini etkili bir biçimde kullanarak, duygu ve düşünceleri karşıdaki kişiye maske takmadan "ben dili" ile iletebilme, ben savaşımlarını vermeden, başkalarını küçük görmeden kendi haklarını koruyabilme, etkin dinleyebilme, sözel olmayan mesajlarla sözel mesajların uyumunu dikkate alabilme biçiminde bireyin, karşısındaki kişilerle doyum verici, sağlıklı ilişkiler kurabilmesini sağlayan, bireyin toplum içinde yaşamasını kolaylaştıran öğrenilmiş davranışlardır." (Şahin, 1997'den akt.: Kadakal-Dölek, 2015: 7) şeklinde tanımlanabilir. İletişimin temeli diğer kişileri anlamak, özümsemek ve geri bildirimde bulunmak olduğundan (Özer, 2011: 20) kişilerin iletişim becerilerine sahip olmaları gerekmektedir. İletişim becerilerine sahip olmak sadece mesleki açıdan değil bedensel ve ruhsal sağlık açısından da oldukça önemlidir (Köylü, 2003: 10). İletişim becerilerine sahip olmanın aynı zamanda hayat boyu öğrenmeyi etkileyen temel faktörlerden biri olduğu da kabul edilmektedir (Adams, 2007'den akt.: Şimşek, 2013: 44). İletişim becerisine sahip kişiler, iletişim kurarken muhatabına saygıyı ve empatiyi esas alır, etkin dinleme tarzını benimser, ilişkilerinde dürüst ve şeffaf davranır, kendi haklarının yanında başkalarının haklarını da korumaya özen gösterirler. İletişim becerilerine sahip olmak bireylere aile içi, eşler arası ve ebeveyn çocuk arası ilişkilerde; eğitim, iş ve meslek alanlarındaki etkileşimlerde; sosyal hayat ve arkadaşlık ilişkilerinde sağlıklı, uzun süreli ve doyurucu ilişkilerin geliştirilmesini sağlama

yönünde olumlu katkılar sağlar (Karaca, 2016: 637). Temel iletişim becerilerinin eksik olduğu, iletişimin sağlıklı bir şekilde sürdürülemediği noktalarda ise iletişim çatışmaları meydana gelebilmekte, kesintiler, yanlış anlaşılmalarda ve yanlış anlamalar peş peşe devam etmektedir (Keyifli, 2013: 73). Dolayısıyla nitelikli bir iletişim becerisi, her türlü insan ilişkisinde ve meslek alanında ilişkileri kolaylaştırıp tatmin edici hale getirebilmektedir. Öğretmenlik, avukatlık, politikacılık, pazarlamacılık, din görevliliği, yöneticilik vb. bazı meslekler vardır ki, bunlar insanlarla sürekli iç içe olmayı, onlarla sağlıklı ve etkili iletişim kurmak suretiyle onları etkilemeyi; onlarda duygu, düşünce, tutum ve davranış değişikliği meydana getirmeyi gerektirir. Bu meslekleri icra edenlerin başarısı, büyük ölçüde onların iletişim becerilerine ve ikna kabiliyetlerine bağlıdır (Certel, 2008: 145). Özellikle insanlarla daha fazla bir arada olunması gereken meslek alanlarında ve bu meslek alanlarına yönelik öğrenci yetiştiren yükseköğretim programlarında iletişim becerilerinin önemi daha da artmaktadır (Korkut, 2005: 143). Bu bağlamda çeşitli alanlarda meslek elemanı yetiştiren yükseköğretim programlarında öğrenim gören öğrencilerin iletişim becerilerini ölçen birçok araştırma yapılmıştır (Bkz. Korkut, 2005: 144).

Konu öğretmenlik mesleği açısından incelendiğinde, etkili iletişim becerilerinin, öğretmenin mesleki ve kişisel özellikleri açısından önemli bir yere sahip olduğu ileri sürülebilir. Çünkü öğrenme süreci en genel anlamda bir iletişim sürecidir. Bu süreçte, mesaj alışverişinin anlamlı olması, öğretmenin yeterlikleri ile ilgilidir (Baykara-Pehlivan, 2005: 17). Bireyin kendini iyi ifade edebilmesi ve karşısındakini daha iyi anlayabilmesi için kişinin uygun dinleme ve konuşma alışkanlıkları kazanmış olması gerekir. Bir iletişim mesleği olan öğretmenlikte de etkili olabilmek için iyi bir iletişim becerisine sahip olmak önemli mesleki yeterliklerin başında gelmektedir. (Dilekmen ve diğerleri, 2008: 224). Kısaca öğretmenin ders içinde veya ders dışında öğrenciler üzerinde olumlu etki oluşturabilmesi, etkin iletişim becerilerine sahip olmasına bağlıdır (Üstünel, 2011: 30). Din görevliliği veya din alanında öğretmenlik yapacak kişilerin de alan bilgisine sahip olmaları yanında iletişim, halkla ilişkiler gibi alanlarda yetkin olmaları gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır (Sağlam, 2009: 84). Bu çerçevede, iletişim becerilerinin hizmet öncesinde öğretmen adaylarına kazandırılması önem kazanmaktadır. İlgili literatür incelendiğinde, iletişimi öğretmen adayları açısından ele alan araştırmaların büyük çoğunluğunun;

öğretmen adaylarının iletişim beceri düzeyleri (Çetinkanat, 1998; Saracaloğlu ve diğerleri, 2001; Yılmaz ve Çimen, 2008; Dilekmen ve diğerleri, 2008; Günay, 2003), iletişim algılarının incelenmesi (Bozkurt Bulut, 2004; Özerbaş ve diğerleri, 2007; Tepeköylü, ve diğerleri, 2009), iletişim becerilerine yönelik görüşlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Yılmaz ve diğerleri, 2009; Saracaloğlu ve diğerleri, 2009; Çevik, 2011; Çiftçi ve Taşkaya, 2010; Yılmaz ve diğerleri, 2010; Karasakaloğlu ve diğerleri, 2010) ile iletişim becerilerinin değerlendirilmesi (Kılıcıl ve diğerleri, 2009; Kılıçoğlu ve diğerleri, 2011) gibi konular üzerine yoğunlaştığı görülmektedir (Akt.: Elkatmış ve Ünal, Haziran, 2014). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin iletişim beceri düzeylerine yönelik gerçekleştirilen bir araştırmada da, görüşmeye katılan öğretmenlerin değerlendirmelerine yer verilmiş, buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin insan ilişkileri ve iletişim becerileri olumlu ve olumsuz deneyimlerle örneklendirilmiştir. Bu araştırmada olumsuz örneklerin sayıca daha çok olduğu ortaya çıkmış ve bunun sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni yetiştiren öğretim programlarında öğrenim gören öğrencilerle, insan ilişkileri ve iletişim becerileri konusunda araştırma yapılması önerilmiştir (Karabulut-Yaldız, 2010: 74-77).

Bu araştırma ise çeşitli din eğitimi ve din hizmetleri alanlarında görev alacak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerini incelemeyi amaçlamaktadır. İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin mezun olduktan sonra imam, uzman, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi gibi din hizmetleri sınıfında yer alan bir pozisyonda ya da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi/İHL meslek dersleri öğretmeni olarak örgün eğitimde çalışmaları muhtemeldir. Bu durum, ilgili öğrenciler için belli başlı bazı yeterlik ve niteliklere sahip olma gereğini doğurmaktadır. Bunlar arasında, çeşitli özellikleri taşıyan farklı kitlelere ulaşım tebliğ, irşat gibi etkinliklerde bulunmaktan problem çözme ve rehberlik etmeye kadar liyakati içeren birçok başlık ele alınabilir. Bütün bunların etkili ve başarılı birer faaliyete dönüşmesi ise iletişim hakkında bilgi, beceri ve donanıma sahip olunmasına bağlıdır (Koç, 2016: 13; Ev, 2015: 86,93). Son yıllarda din hizmetleri sınıfında yer alan dini rehberlik faaliyetleri de kendini göstermeye başlamıştır. Dini rehberlik faaliyetleri, bu hizmeti yürütenlerin temel empati, uyum, sözsüz düzeyde pürüzsüz etkileşim, kendini etkili biçimde tanıtmak gibi bazı iletişim becerilerine sahip olmalarını gerektirir (Ege, 2015: 51-53). Mesleki yeterliliğin, her meslek

alanında olmakla birlikte, din hizmetlerinde görev alacak kimselerde daha da gerekli olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle, din hizmetleri gibi hassas görevlere aday olanların mesleki bilgi, beceri ve genel kültür bakımından iyi yetişmeleri, hem kurumsal açıdan hem de toplumsal açıdan önem taşımaktadır (Kaya ve Turan 2013: 8-9).

Kısaca; bireylerin iletişim becerilerine ne derecede sahip olduklarının tespit edilmesi, sahip oldukları becerilerin daha da geliştirilmesi ile ilgili çalışmalar yapmak açısından gereklidir (Korkut-Owen, 2014: 53). Ancak üniversite öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerini inceleyen araştırmalar arasında, gerek din görevlisi gerekse öğretmen olarak görev yapmaları beklenen İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle ilgili bir çalışmaya rastlanmamıştır. Böyle bir araştırmaya duyulan ihtiyaç nedeniyle, bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri incelenmiştir. Örgün ve yaygın din eğitiminin çeşitli alanlarında görev yapmaları beklenen ve bu görevlerini yerine getirirken iletişim becerileri açısından yetişmiş olması gereken İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim becerilerinin hangi düzeyde olduğunun tespit edilmesi önemlidir. İşte bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim becerisine sahip olma düzeylerini ve bu düzeyler ile hangi değişkenler arasında farklılaşma olduğunu tespit etme amacını taşımaktadır.

Bu amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki soruya cevap aranmaktadır:

- İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri nasıldır?

Araştırmanın alt soruları da şunlardır:

- İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

- İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri ile bölümleri arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

- İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri ile mezun oldukları lise türleri arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

2. Yöntem

2.1. Model

Araştırma nicel desen üzerine kurgulanmıştır. Bağımlı değişken olan İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerinin, bağımsız değişkenler olan cinsiyetlerine, öğrenim

gördükleri bölümlerine, mezun oldukları lise türlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelendiği için, “Nedensel Karşılaştırma” modeline uygundur (Balcı, 2005: 190).

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evreni 2016-2017 öğretim yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören tüm son sınıf öğrencileridir. Katılımcıların hepsine ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılabilen toplam 364 öğrenci araştırmanın çalışma grubunu oluşturmuştur.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında veri toplamak üzere İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin iletişim beceri düzeylerini belirlemeye yönelik olarak Korkut-Owen ve Bugay (2014) tarafından geliştirilen İletişim Becerileri Ölçeği (İBÖ) ve öğrencilerin kişisel özelliklerini tespit etmeye yönelik olarak hazırlanan soruların yer aldığı anket formu kullanılmıştır. Korkut-Owen ve Bugay (2014) tarafından yapılan çalışmalar sonucunda geliştirilen İBÖ'nün 25 maddeli ve dört faktörlü bir yapı oluşturduğu belirlenmiştir. İlk faktörde yer alan maddeler “İnsanları oldukları gibi kabul ederim” gibi temel iletişim ilkelerine ya da “Başkaları konuşurken yanıt vermeden önce onların sözlerini bitirmelerini beklerim” gibi temel iletişim becerilerine işaret ettiği için, 10 maddeden oluşan bu faktör “İletişim İlkeleri ve Temel Beceriler (İİTB)” olarak adlandırılmıştır. İkinci faktörde yer alan maddelerin “Düşüncelerimi istediğim zaman anlaşılır biçimde ifade edebilirim” maddesindeki gibi kendini ifade etmeye yönelik olması nedeni ile 4 maddeden oluşan bu faktör “Kendini İfade Etme (KİE)” olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü faktörde yer alan maddeler, “Birisini dinlerken söylenenlerin altında yatan duyguları anlayabilirim.” gibi sözel olmayan mesajları anlayabilme ya da aktif dinlemeye yönelik olduğu için 6 maddeden oluşan bu faktör “Etkin Dinleme ve Sözel Olmayan İletişim (EDSÖİ)” olarak isimlendirilmiştir. Son faktör “Diğer insanlarla kolaylıkla sohbet başlatabilirim” maddesindeki gibi diğer insanlarla kolayca iletişim başlatmaya, insanlara ilgi duymaya yönelik olduğu için 5 maddeden oluşan bu faktör de “İletişim Kurmaya İsteklilik (İKİ)” olarak isimlendirilmiştir. İBÖ'nün maddeleri 5'li Likert tipindedir. Bireylerden ölçekteki her bir maddenin karşısında yer alan, (5) her zaman, (4) sıklıkla, (3) bazen, (2) nadiren ve (1) hiç bir zaman seçeneklerinden birisini seçmeleri istenmektedir. Böylece Ölçeğin tümünden alınabilecek en düşük puan 25, en yüksek,

puan ise 125'dir. Birinci alt faktörden alınabilecek en düşük puan 10, en yüksek puan 50'dir. İkinci alt faktörden alınabilecek en düşük puan 4, en yüksek puan 20'dir. Üçüncü alt faktörden alınabilecek en düşük puan 6, en yüksek puan 30'dur. Dördüncü alt faktörden alınabilecek en düşük puan 5, en yüksek puan ise 25'dir. Puanın yüksekliği bireyin kendisini iletişim becerileri konusunda başarılı algıladığı biçiminde değerlendirilmektedir.

2.4. İşlem

Araştırmada kullanılan Ölçek için önce Ölçeği geliştiren öğretim üyesinden gerekli izin alınmıştır. Daha sonra, anket formu öğrencilere sınıf ortamında araştırmacılar tarafından uygulanmıştır. Uygulama öncesinde öğrencilere araştırmanın amacı hakkında bilgi verilmiş ve gönüllü olan öğrencilerin katılımına dikkat edilmiştir. Uygulama yaklaşık olarak 20 dakika sürmüştür.

2.5. Verilerin Analizi

Araştırma verilerinin çözümlenmesinde ve istatistiksel analizlerde SPSS paket programı kullanılmıştır. İlk olarak ölçekten elde edilen puanlar ve öğrencilerin kişisel özellikleriyle ilgili olarak betimsel istatistik teknikleri kullanılarak, frekans ve yüzde dağılımları v.b. tespit edilmiştir. Araştırmanın bağımlı değişkeni olan; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri ile bağımsız değişkenler olan; cinsiyet, bölüm ve mezun olunan lise türü arasında farklılaşma olup olmadığını test etmek için iki alt kategoriye sahip değişkenler için İlişkisiz Örneklem T-Testi (One-Sample T Test) uygulanmıştır. İki'den fazla alt kategoriye sahip değişkenler için de, Bağımsız Örneklem İçin Tek Faktörlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA) testi uygulanmıştır. İstatistiksel analizlerde 0.05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır.

3. Bulgular

Bu kısımda, öncelikle araştırmanın bağımsız değişkenleri olan cinsiyet, bölüm ve mezun olunan lise türüne ilişkin frekans ve yüzdeler dağılımları tablolar halinde sunulmuştur. Daha sonra araştırmanın temel problemi olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim beceri düzeyleri nasıldır? sorusuna cevap aramak için katılımcıların İBÖ'den aldıkları puanları ile ilgili betimsel istatistik teknikleri kullanılarak elde edilen bulgular tablolar halinde verilmiştir. En sonunda da araştırmanın alt sorularına cevap aramak için gerçekleştirilen analizler sonucu elde edilen bulgular tablolar halinde sunulup, açıklanmıştır.

3.1. Katılımcıların Cinsiyetleri, Bölümleri ve Mezun Oldukları Lise Türüne İlişkin Dağılımlar

3.1.1. Katılımcıların Cinsiyetlerine İlişkin Dağılımlar

Tablo 1’de katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımları verilmektedir.

Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Dağılımları

Cinsiyet	Sayı	%
Kız	239	65,7
Erkek	125	34,3
Toplam	364	100

Tablo 1’e göre, araştırmaya katılan öğrencilerin, % 65,7’si (239) kız, % 34,3’ü (125) ise erkektir. Araştırmaya katılanların çoğunluğunun kızlardan oluştuğu görülmektedir.

3.1.2. Katılımcıların Bölümlerine İlişkin Dağılımlar

Tablo 2’de katılımcıların bölümlerine göre dağılımları verilmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların Bölümlerine Göre Dağılımları

Bölüm	Sayı	%
İlahiyat	232	63,7
İDKAB	132	36,3
Toplam	364	100

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden 232’si İlahiyat programında, 132’si İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü’nde (İDKAB) öğrenim görmektedir. İlahiyat Fakültesi programında öğrenim gören katılımcılar çalışma grubunun % 63,7’sini, İDKAB programında öğrenim gören katılımcılar ise % 36,3’ünü oluşturmaktadır.

3.1.3. Mezun Olunan Lise Türüne İlişkin Dağılımlar

Tablo 3’de katılımcıların mezun oldukları lise türüne ilişkin dağılımları verilmektedir.

Tablo 3: Katılımcıların Mezun Oldukları Lise Türüne Göre Dağılımları

Lise	Sayı	%
İHL	141	38,7
Genel Lise	85	23,4
Anadolu İHL	75	20,6
Diğer	63	17,3
Toplam	364	100

Tablo 3'e göre, katılımcıların % 38,7'si (141 katılımcı) İmam Hatip Lisesi'nden (İHL), % 23,4'ü (85 katılımcı) genel liseden, % 20,6'sı (75 katılımcı) Anadolu İHL'den, % 17,3'ü (63 katılımcı) diğer liselerden mezun olmuştur. Bu durumda araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin büyük kısmının İHL'den mezun olduğu söylenebilir. Dağılımda dikkat çeken bir nokta da genel ve çeşitli meslek liselerinden mezun olanların sayısının fazlalığıdır. İlahiyat gibi belirli (Arapça, Kuran-ı Kerim gibi) altyapı gerektiren bir fakülteye İHL dışından çok sayıda öğrencinin gelmesi ayrıca incelenmesi ve değerlendirilmesi gereken bir husus olarak düşünülmektedir.

3.2. Katılımcıların İletişim Beceri Düzeyleri

Tablo 4'de katılımcıların İBÖ'den aldıkları puanlara yönelik istatistiksel bilgileri verilmiştir.

Tablo 4: İBÖ'den Elde Edilen Puanlara Yönelik İstatistiksel Bilgiler

Beceri	N	Madde Sayısı	X	S	En Düşük	En Yüksek
İBÖ Genel	364	25	98,33	9,91	66	124
İİTB	364	10	40	4,52	22	50
KİE	364	4	15,42	2,64	5	20
EDSOİ	364	6	23,95	3,08	13	30
İKİ	364	5	18,95	2,91	8	25

Tablo 4'e göre, toplam 364 öğrencinin katıldığı, 25 maddelik Ölçek'ten elde edilen puanların ortalaması, $X = 98,33$ standart sapması da, $S = 9,91$ 'dir. Alınan en düşük puan 66, en yüksek puan ise 124'dür. Ölçek'ten alınabilecek en yüksek puana (125) yakın puan bu araştırmada alınmıştır ve Ölçek'ten alınabilecek en düşük puan 25 iken bu

araştırmada alınan en düşük puan 66'dır. Ölçeğin 1. Alt faktörü olan İİTB'nin ortalaması, $X = 40$ standart sapması da, $S = 4,52$ 'dir. Alınan en düşük puan 22, en yüksek puan 50'dir. Ölçeğin 2. Alt faktörü olan KİE'nin ortalaması, $X = 15,42$ standart sapması ise, $S = 2,64$ 'dür. Alınan en düşük puan 5 iken, en yüksek puan 20'dir. Ölçeğin 3. Alt faktörü olan EDSOİ'nin ortalaması, $X = 23,95$ standart sapması da, $S = 3,08$ 'dir. Alınan en düşük puan 13, en yüksek puan 30'dur. Ölçeğin 4. Alt faktörü olan İKİ'nin ortalaması ise, $X = 18,95$ standart sapması da, $S = 2,91$ 'dir. Alınan en düşük puan 8 ve en yüksek puan 25'dir. Katılımcıların aldıkları puanlara yönelik istatistiksel bilgiler İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim becerilerinin genel olarak yüksek olduğunu göstermektedir.

3.3. Katılımcıların İletişim Beceri Düzeyleri ile Cinsiyetleri Arasındaki Farklılaşma

Erkek ve kız öğrencilerin İBÖ'den ve alt faktörlerden elde ettikleri puanların ortalamaları, standart sapmaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın önemliliği İlişkizisiz Örneklem t-Testi ile test edilmiş ve sonuçlar, Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların İletişim Beceri Toplam Puan Ortalamalarının Cinsiyetlerine Göre Farklılaşma Durumuna Yönelik T-Testi Sonuçları

Beceri	Cinsiyet	N	X	S	Sd	t	p
İBÖ Genel	Kız	239	99,97	9,24	362	4,503	0,000
	Erkek	125	95,18	10,39			
İİTB	Kız	239	40,54	4,38	362	3,175	0,002
	Erkek	125	38,98	4,61			
KİE	Kız	239	15,68	2,40	362	2,638	0,009
	Erkek	125	14,92	2,98			
EDSOİ	Kız	239	24,43	2,99	362	4,249	0,000
	Erkek	125	23,02	3,04			
İKİ	Kız	239	19,31	2,78	362	3,357	0,001
	Erkek	125	18,26	3,01			

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetleri ve iletişim beceri toplam puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma vardır [$t(362)=4,503$, $p<.05$]. Yine alt

faktörlerin tümünde de öğrencilerin toplam puan ortalamaları ve cinsiyetleri arasında anlamlı farklılaşmalar vardır (İİTB: $[t(362)=3,175, p<.05]$; KİE: $[t(362)=2,638; p<.05]$, EDSOİ: $[t(362)=4,249, p<.05]$; İKİ: $[t(362)=3,357, p<.05]$). Kız öğrencilerin iletişim beceri puanlarının ortalamaları $X=99,97$ iken, erkek öğrencilerin iletişim beceri puanlarının ortalamaları $X=95,18$ 'dir. Bulgulara göre, kız öğrencilerle erkek öğrencilerin iletişim beceri puanları arasında önemli düzeyde bir farklılaşma vardır ve kız öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri erkek öğrencilere göre daha yüksektir. Bu durum; cinsiyetin, öğrencilerin iletişim becerilerini etkileyen bir faktör olarak görülebileceğini göstermektedir.

3.4. Katılımcıların İletişim Beceri Düzeyleri İle Bölümleri Arasındaki Farklılaşma

İlahiyat ve İDKAB programında öğrenim gören öğrencilerin İBÖ'den elde ettikleri puanların ortalamaları, standart sapmaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın önemliliği İlişkisiz Örneklem t-Testi ile test edilmiş ve sonuçlar, Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Katılımcıların İletişim Beceri Toplam Puan Ortalamalarının Bölümlerine Göre Farklılaşma Durumuna Yönelik T-Testi Sonuçları

Beceri	Bölüm	N	X	S	Sd	t	p
İBÖ Genel	İlahiyat	232	97,90	10,23	362	-1,088	0,277
	İDKAB	132	99,08	9,30			
İİTB	İlahiyat	232	40,08	4,74	362	443	0,658
	İDKAB	132	39,86	4,12			
KİE	İlahiyat	232	15,28	2,72	362	-1,345	0,179
	İDKAB	132	15,67	2,48			
EDSOİ	İlahiyat	232	23,75	3,25	362	-1,651	0,100
	İDKAB	132	24,30	2,73			
İKİ	İlahiyat	232	18,79	2,88	362	-1,434	0,153
	İDKAB	132	19,24	2,94			

Yapılan t-Testi analizi sonucuna göre, araştırmaya katılan öğrencilerin öğrenim gördükleri programlar ve iletişim beceri

puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur. [t(362)=-1,088, p>.05]. Yine alt faktörlerin hiçbirinde de öğrencilerin toplam puan ortalamaları ve bölümleri arasında anlamlı farklılaşmalar tespit edilememiştir (İİTB: [t(362)= -443, p>.05]; KİE: [t(362)= -1,345, p>.05]; EDSOİ: [t(362)= -1,651, p>.05]; İKİ: [t(362)= -1,434, p>.05]). Bulgulara göre, İlahiyat programında öğrenim gören öğrenciler ile İDKAB programında öğrenim gören öğrencilerin iletişim beceri puanları arasında önemli düzeyde bir farklılaşma yoktur.

3.5. Katılımcıların İletişim Beceri Düzeyleri İle Mezun Oldukları Lise Türleri Arasındaki Farklılaşma

Araştırmaya katılan öğrencilerin mezun oldukları lise türü değişkenine göre iletişim beceri puanlarının ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 7'de verilmiştir.

Beceri	Lise	N	X	S
İBÖ Genel	İHL	141	96,09	10,41
	Genel Lise	85	98,94	7,95
	Anadolu İHL	75	101,65	9,44
	Diğer	63	98,52	10,60
İİTB	İHL	141	39,17	4,96
	Genel Lise	85	40,32	3,67
	Anadolu İHL	75	41,14	4,66
	Diğer	63	40,04	4,04
KİE	İHL	141	15,04	2,73
	Genel Lise	85	15,38	2,40
	Anadolu İHL	75	16,08	2,56
	Diğer	63	15,52	2,71
EDSOİ	İHL	141	23,05	3,22
	Genel Lise	85	24,24	2,66
	Anadolu İHL	75	25,16	2,57
	Diğer	63	24,11	3,26
İKİ	İHL	141	18,82	2,88
	Genel Lise	85	18,97	2,51
	Anadolu İHL	75	19,26	2,98
	Diğer	63	18,84	3,35

Tablo 7'deki bulgular incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerden Anadolu İHL mezunlarının hem genel iletişim beceri ortalamalarının hem de alt faktörlerin tümünün ortalamalarının diğer lise türlerinden mezun olanlardan daha yüksek olduğu görülmektedir. İBÖ Genel: İHL'nin puan ortalaması $X = 96,09$ standart sapması $S = 10,41$; genel lisenin puan ortalaması $X = 98,94$ standart sapması $S = 7,95$; Anadolu İHL'nin puan ortalaması $X = 101,65$ standart sapması $S = 9,44$; diğer liselerin puan ortalaması $X = 98,52$ standart sapması $S = 10,60$ 'dır. İİTB: İHL'nin puan ortalaması $X = 39,17$ standart sapması $S = 4,96$; genel lisenin puan ortalaması $X = 40,32$ standart sapması $S = 3,67$; Anadolu İHL'nin puan ortalaması $X = 41,14$ standart sapması $S = 4,66$; diğer liselerin puan ortalaması $X = 40,04$ standart sapması $S = 4,04$ 'dür. KİE: İHL'nin puan ortalaması $X = 15,04$ standart sapması $S = 2,73$; genel lisenin puan ortalaması $X = 15,38$ standart sapması $S = 2,40$; Anadolu İHL'nin puan ortalaması $X = 16,08$ standart sapması $S = 2,56$; diğer liselerin puan ortalaması $X = 15,52$ standart sapması $S = 2,71$ 'dir. EDSOİ: İHL'nin puan ortalaması $X = 23,05$ standart sapması $S = 3,22$; genel lisenin puan ortalaması $X = 24,24$ standart sapması $S = 2,66$; Anadolu İHL'nin puan ortalaması $X = 25,16$ standart sapması $S = 2,57$; diğer liselerin puan ortalaması $X = 24,11$ standart sapması $S = 3,26$ 'dır. İKİ: İHL'nin puan ortalaması $X = 18,82$ standart sapması $S = 2,88$; genel lisenin puan ortalaması $X = 18,97$ standart sapması $S = 2,51$; Anadolu İHL'nin puan ortalaması $X = 19,26$ standart sapması $S = 2,98$; diğer liselerin puan ortalaması $X = 18,84$ standart sapması $S = 3,35$ 'dir.

Grupların iletişim beceri toplam puan ortalamaları arasında gözlenen farkın istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığını belirlemek üzere Tek Yönlü Varyans Analizi uygulanmış, sonuçlar Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Katılımcıların İletişim Beceri Puanlarının Mezun Oldukları Lise Türlerine Göre Varyans Analizi Sonuçları

Beceri	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
İBÖ Genel	Gruplar Arası	1564,079	3	521,360	5,509	0,001
	Gruplar İçi	34068,017	360	94,633		
	Toplam	35632,096	363			
İİTB	Gruplar Arası	203,410	3	67,803	3,388	0,018
	Gruplar İçi	7205,588	360	20,016		
	Toplam	7408,997	363			
KİE	Gruplar Arası	53,522	3	17,841	2,597	0,052
	Gruplar İçi	2473,167	360	6,870		
	Toplam	2526,690	363			
EDSOİ	Gruplar Arası	231,450	3	77,150	8,653	0,000
	Gruplar İçi	3209,660	360	8,916		
	Toplam	3441,110	363			
İKİ	Gruplar Arası	10,606	3	3,535	,417	0,741
	Gruplar İçi	3055,600	360	8,488		
	Toplam	3066,206	363			

Uygulanan varyans analizi sonucuna göre, öğrencilerin genel iletişim beceri düzeyleri ile mezun oldukları lise türleri arasında anlamlı bir fark vardır [F(3-360)= 5,509, p<.05]. Alt faktörlerden İİTB ve EDSOİ ile mezun olunan lise türü değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmalar vardır. Alt faktörlerden KİE ve İKİ ile mezun olunan lise türü değişkeni arasında ise anlamlı farklılaşmalar tespit edilememiştir. (İİTB: [F(3-360)= 3,388, p<.05], KİE: [F(3-360)= 2,597, p>.05], EDSOİ: [F(3-360)= 8,653, p<.05], İKİ: [F(3-360)= ,417, p>.05]).

Bulgular, öğrencilerin genel iletişim beceri düzeyleri ortalama puanlarının, mezun oldukları lise türüne göre anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir. Bu durum, öğrencilerin mezun oldukları lise türlerinin, iletişim becerilerini etkileyen bir faktör olarak görülebileceğini göstermektedir.

Gruplar arasındaki farkın kaynağını belirlemek üzere LSD Post-Hoc Çoklu Karşılaştırma testi uygulanmış, test sonuçları Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9. Katılımcıların İletişim Becerisi Toplam Puan Ortalamalarının Lise Türü Değişkenine Göre Karşılaştırılmasına İlişkin LSD Testi Sonuçları

Beceri	Ders	X	İHL	Genel Lise	Anadolu İHL	Diğer
İBÖ Genel	İHL	96,09		*	*	
	Genel Lise	98,94				
	Anadolu İHL	101,65				
	Diğer	98,52				
İİTB	İHL	39,17			*	
	Genel Lise	40,32				
	Anadolu İHL	41,14				
	Diğer	40,04				
EDSOİ	İHL	23,05		*	*	*
	Genel Lise	24,24				
	Anadolu İHL	25,16				
	Diğer	24,11			*	

LSD Testi sonuçları, öğrencilerin genel iletişim beceri düzeyleri ile mezun oldukları lise türleri arasındaki anlamlı farklılaşmanın, Anadolu İHL ve genel lise ile İHL arasında gerçekleştiğini göstermektedir. Bulguya göre, Anadolu İHL'den ve genel liseden mezun olanların iletişim beceri düzeyleri İHL'den mezun olanlardan istatistiksel olarak anlamlı oranda yüksektir. İstatistiksel analiz sonucu ortaya çıkan diğer bulgulara göre de, alt faktörlerin ilki olan İİTB 'de yine Anadolu İHL ile İHL arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Buna göre Anadolu İHL'den mezun olanların iletişim beceri düzeyleri İHL'den mezun olanlardan anlamlı oranda yüksektir. EDSOİ'de ise anlamlı farklılaşmanın genel lise, Anadolu İHL ve diğer liselerle İHL arasında ve Anadolu İHL ile diğer liseler arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bulguya göre genel liselerden, Anadolu İHL'den ve diğer liselerden mezun olanların iletişim beceri düzeyleri İHL'den mezun olanlardan ve ayrıca Anadolu İHL'den mezun olanların iletişim becerileri diğer liselerden mezun olanlardan istatistiksel olarak anlamlı oranda yüksektir.

4. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada, 2016 yılında Erzurum İli Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören toplam 364 son sınıf öğrencisinin iletişim beceri düzeyleri tespit edilmiş ve bu iletişim beceri düzeylerinin; cinsiyetlerine, bölümlerine ve mezun oldukları lise türlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir.

Araştırma bulgularına göre, öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri yüksektir. Öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri ile cinsiyetleri ve mezun oldukları lise türleri arasında anlamlı farklılaşmalar vardır. Öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri ile bölümleri arasında ise anlamlı bir farklılaşma yoktur.

Hem çeşitli kademe ve türde örgün eğitim kurumlarında öğretmen olma, hem çeşitli yaygın eğitim kurumlarında din görevlisi olarak çalışma hem de İlahiyat eğitiminin gerektirdiği yeterliliklerle ilişkili farkı meslek dallarında görev alma fırsatları bulunan İlahiyat ve İDKAB öğrenimi gören öğrencilerin yapacakları mesleklerde iletişim becerilerine sahip olmaları gerekmekte ve beklenmektedir. Bu doğrultuda onların; özel olan ve olmayan mesajlara duyarlılık, etkili olarak dinleme ve etkili olarak tepki verme biçiminde ifade edebileceğimiz (Korkut-Owen, 2014: 52) iletişim becerisine, yüksek düzeyde sahip olmaları önem arz etmektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ileride yapacakları görev ve sorumluluklarını yerine getirirken olumlu, yapıcı ve yüksek düzeyde iletişim becerisine sahip olmaları din eğitimi hizmetlerinin başarıya ulaşmasında gereklidir. Bu nedenle; araştırma sonucuna göre çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin yüksek düzeyde bir iletişim becerisine sahip olmaları önemlidir.

Araştırma bulgularından biri de öğrencilerin iletişim becerilerinin cinsiyetlerine göre farklılaştığıdır. Kız öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri erkek öğrencilerden istatistiksel olarak anlamlı bir biçimde yüksektir. Buna göre, kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek bir iletişim beceri düzeyine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Cinsiyet iletişimde önemli bir değişken olarak ele alınmaktadır. Aksi bulgular olsa da (Çevik, 2011; Çiftçi ve Taşkaya, 2010; Dilekmen ve diğerleri, 2008; Baykara-Pehlivan, 2005; Saracaloğlu ve diğerleri, 2001; Yılmaz ve Çimen, 2008 akt.: Elkatmış ve Ünal, 2014; Gülbahçe, 2010; Dilekmen ve diğerleri, 2008) yapılan bir dizi çalışmanın sonucuna bağlı olarak kadın ve erkeklerin iletişim becerilerinin farklılaştığı ve kadınların daha yüksek düzeyde iletişim becerilerine sahip olduğu ifade edilmektedir

(Çetinkaya, 2011; Kılıçoğlu ve diğerleri, 2011; Özerbaş ve diğerleri, 2007; Kılıçgil ve diğerleri, 2009; Yeşil, 2010 akt.: Elkatmış ve Ünal, 2014; Korkut-Owen, 2014; Demir ve Can, 2015; Koç ve diğerleri, 2015). Araştırmalar kadınların beklentilerini, düşündüklerini, kaygılarını daha sık ve daha açık ifade edebildiklerini göstermektedir. Ayrıca kadınların derin arkadaşlık ilişkilerine erkeklerden daha fazla önem verdiklerini diğer insanlara karşı daha duyarlı, sevgi dolu, incelikli, insanlarla olmayı seven özellikler gösterdiklerini vurgulayan çalışmalara da rastlanmaktadır (Tepeköylü ve diğerleri, 2009). Dolayısıyla kız ve erkek öğrencilerin iletişim becerilerindeki bu farklılığı yorumlarken yetiştirme biçimlerini ve çevresel faktörleri incelemek daha isabetli olabilir.

Araştırma bulgularından bir diğeri de, öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri ile bölümleri arasında anlamlı bir şekilde farklılaşma olmadığıdır. Araştırmanın öğrencilerin iletişim becerilerinin bölümlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığına yönelik bu bulgusu, öğretmen ve din görevlilerinden beklenen en önemli yeterlik alanlarından biri olan iletişim becerisine sahip olma açısından İDKAB ve İlahiyat lisans programında öğrenim gören öğrenciler arasında bir fark olmadığını göstermektedir. Aslında İDKAB bölümü programında öğretmenlik meslek bilgisi dersleri ve farklı genel kültür derslerinin yer alması (<http://eobs.atauni.edu.tr/Default.aspx>) İDKAB bölümünde öğrenim gören öğrencilerin iletişim becerilerinin, İlahiyat lisans programında öğrenim gören öğrencilerden daha yüksek olmasını öngörmeye neden olabilir. Ancak araştırmanın bu bulgusuna göre İDKAB ve İlahiyat lisans programında öğrenim gören öğrenciler arasında iletişim becerileri noktasında bir farklılaşma yoktur. İlahiyat lisans programında Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim, Din Eğitimi, Psikoloji gibi derslerin (<http://eobs.atauni.edu.tr/Default.aspx>) İlahiyat Lisans programında öğrenim gören öğrencilerin iletişim becerilerini geliştirmelerine katkı yaptığı ve bunun iletişim becerileri açısından İDKAB bölümünde öğrenim gören öğrencilerle aralarında anlamlı bir fark olmamasına neden olduğu ileri sürülebilir.

Bir diğer araştırma bulgusu da, öğrencilerin iletişim beceri düzeyleri ile mezun oldukları lise türleri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğudur. Bu bulgu, öğrencilerin iletişim becerilerinin, mezun oldukları liselere göre değiştiği sonucuna ulaştırmaktadır. Matematiksel olarak genel İHL'lerden mezun olanların genel iletişim beceri düzeyleri ve alt kategorideki iletişim beceri düzeyleri Anadolu İHL, genel lise ve diğer

kategorisindeki lise türlerinden daha düşüktür. Yine Anadolu İHL'den mezun olan öğrencilerin hem genel iletişim beceri düzeyleri hem de alt kategorideki iletişim beceri düzeyleri matematiksel olarak genel İHL, genel lise ve diğer kategorisindeki lise türlerinden mezun olanlardan yüksektir. Katılımcıların iletişim beceri düzeyleri ile lise türleri arasındaki hem matematiksel hem de istatistiksel analiz sonuçlarına göre genel İHL'lerden mezun olanların iletişim beceri düzeylerinin her kategoride Anadolu İHL'lerden özellikle genel liselerden mezun olanlardan düşük olması kayda değer bir bulgudur. Aslında İHL müfredatını, özellikle Hitabet dersinin müfredatta yer almasını göz önüne aldığımızda (<http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>) İHL'lerden mezun olanların iletişim becerileri açısından genel liselerden mezun olanlardan daha avantajlı olması beklenmektedir. Ancak araştırma sonucuna göre iletişim beceri düzeylerinin her kategoride genel liselerden düşük olmasını inceleyen çok yönlü ve farklı örneklem gruplarında yapılacak araştırmalara ihtiyaç vardır.

Araştırma bulgularına dayanarak, farklı İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilere ve halen çeşitli görevlerde mesleğini icra eden İlahiyat Fakültesi mezunlarına yönelik bu türden çalışmaların artarak gerçekleştirilmesi, İlahiyat Fakültesi öğrencilerine lisans sürecinde iletişim becerileri ile ilgili daha kapsamlı ve uygulamalı eğitim verilmesi önerilmektedir. Araştırma bulgularına dayanarak ileri sürülen önerilerden biri de, İHL öğrencilerinin iletişim becerilerini incelemeye yönelik araştırmaların yapılmasıdır.

Kaynakça

- Balcı, A. (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma, Yöntem, Teknik ve İlkeler*. 5. Baskı. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Baykara-Pehlivan, K. (2005). Öğretmen Adaylarının İletişim Becerisi Algıları Üzerine Bir Çalışma. *İlköğretim-Online*, 4 (2), 17-23.
- Certel, H. (2008). Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 127-158.
- Cüceloğlu, D. (2001). *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Dilekman, M., Başçı, Z. ve Bektaş, F. (2008). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Becerileri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2), 223-231.

- Ege, R. (2015). Din Hizmetlerinde Rehberlik. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim* (ss. 47-54). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Elkatmış, M., Ünal, E. (2014). Sınıf Öğretmeni Adaylarının İletişim Beceri Düzeylerine Yönelik Bir Çalışma. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (1), 107-122.
- Ev, H. (2015). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri ve Öğretmen Yetiştirme Sistemini Yeniden Yapılandırma. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (4), 83-100.
- Gülbahçe, Ö. (2010). K. K. Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin İncelenmesi. *Atatürk Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 12 (2), 12-22.
- Görmüş, A. Ş., Aydın, S. ve Ergin, G. (2013). İşletme Bölümü Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin Cinsiyet Rollerine Bağlamında İncelenmesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XV (1), 109-128.
- Hökekleli, H. (2006). Günümüz İletişim Teknikleri ve Dini İletişim. Hayrullah Köken (Der.), *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik* (ss. 205-232). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kadalkal-Dölek, A. (2015). *Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Karabulut-Yaldız, H. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına ve Meslektaşlarına Göre İletişim Becerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaca, M. (2016). Sosyolojik Perspektiften İletişim. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (57), 626-648.
- Kaya, M., Turan, İ. (2013). İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 5-36.
- Keyifli, Ş. (2013). Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler. *Ekev Akademik Dergisi*, 17 (55), 71-88.

- Koca, M. (2014). *Din Görevlilerinin İletişim Becerileri Konusunda Cami Cemaatinin Algıları ve Beklentileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kocayörük, E. (2011). *Etkili İletişim Becerileri*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Koç, A. (2016). *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınevi.
- Koç, B., Terzi, Y. ve Gül, A. (2015). Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri İle Kişilerarası Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4 (1), 369-390.
- Korkut, F. (1996). İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2 (7), 18-23.
- Korkut, F. (2005). Yetişkinlere Yönelik İletişim Becerileri Eğitimi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28, 143-149.
- Korkut-Owen, F., Bugay, A. (2014). İletişim Becerileri Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 51-64.
- Köylü, M. (2003). *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özer, D. (2011). *Etkili İletişim Becerilerinin Sosyal Hayata Uyum Sağlamadaki İşlevi: Fırat Üniversitesi Uygulaması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sağlam, İ. (2009). İletişim ve Sosyal Etkinin Dini Davranış Oluşumundaki Roller. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7 (18), 81-105.
- Şimşek, E. (2013). *Hayat Boyu Öğrenme, İdealler ve Gerçekler (Camilerde Kur'an Öğretimi Programı Erzurum Örneği)*. Ankara: Akasya Yayınları.
- Tepeköylü, Ö., Soytürk, M. ve Çamlıyer, H. (2009). Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu (BESYO) Öğrencilerinin İletişim Becerisi Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, VII (3), 115-124.
- Üstünel, G. (2011). *Etkili İletişim Becerileri ve Beden Dili*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- 30 Ocak Pazartesi 2017 tarihinde <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> adresinden erişildi.
- 2 Mart Perşembe 2017 tarihinde <http://eobs.atauni.edu.tr/Default.aspx> adresinden erişildi.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞININ FİKRÎ ARKA PLANI*

Gönderim Tarihi: 16.03.2017

Kabul Tarihi: 22.05.2017

Davut AĞBAL**

Öz

Bu makalede, ortaya koyduğu düşüncelerle Tasavvuf'un tarihî gelişim sürecine önemli etkileri bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışının fikrî arka planı incelenmekte, onun Kur'ân yorumlarına ilişkin metoduna tesir eden ilkelerin tespiti amaçlanmaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde sūfînin şahsî tecrübesiyle ilişkilendirilen işârî tefsir, Kur'ân'ın bâtnî anlamlarıyla ilgili olup, teoride tekrarı mümkün olmayan yorumları içermektedir. Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarına kaynaklık teşkil eden varlık, bilgi, insan ve Kur'ân anlayışından bir takım ilkeler tespit edilmektedir. Bu ilkeler çerçevesinde varlığı zâhir-bâtn şeklinde ayırmanın işârî tefsirin ortaya çıkışındaki en önemli ilkeyi oluşturduğu; zâhir-bâtn ilişkisinin bu yorum şeklinin niteliğini belirlediği; tecellî kavramının işârî tefsire dinamizm kattığı; İbnü'l-Arabî'nin insan ve Kur'ân konusundaki fikirlerinin hitap muhatap dengesini temin eden bir düzlemde ele alındığı; bilgi kaynakları üzerindeki düşüncelerinin varlık anlayışıyla uyumlu bir takım çıkış noktaları içerdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, İbnü'l-Arabî, İşârî Tefsir, Te'vil, Tefsir.

An Intellectual Background of Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî's Ishârî Exegesis

Abstract

In this article, Muhyiddin Ibn al-Arabî's perception on the intellectual background of ishârî exegesis are examined, and the determination of principles

* Bu makale, bazı düzenlemelerle "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir" başlıklı yayınlanmamış doktora tezimizden (Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2016) üretilmiştir. This article has been produced with some edits from an unpublished doctoral thesis titled: "Ishârî Exegesis in Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî" (Firat University Institute of Social Sciences, Elazığ, 2016).

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasia University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).

of the method regarding the Quran exegesis of Ibn al-Arabi, who with the ideas he put forward had significant impacts on the historical development process of the Sufism, are aimed.

Ishârî exegesis that is associated with sūfi's personal experience in the perception of Ibn al-Arabî relates to the inner meanings of Quran. Theoretically, it contains interpretations that cannot be reproduced again. In this article, a number of principles have been identified from his understanding of being, knowledge, man and Quran that is the source of Ibn al-Arabi's interpretations. In frame of these principles, it is determined that the couple of zâhir and bâtn constitute the key principles that are related with the showing up of ishârî exegesis; and the relation of zâhir and bâtn with each other specifies the characteristic of this kind of exegesis; and the concept of manifestation adds dynamism to ishârî exegesis; and it is tackled Ibn al-Arabî's thoughts about man and Quran in the platform that supplies with the balance of speech and interlocutor; and his ideas about the sources of knowledge contain a number of starting points that accord with his ideas about the being.

Keywords: Qur'an al-Karim, Ibn al-Arabi, Ishârî Exegesis, Ta'wil, Tafsir.

Giriş

Ortaya koyduğu bütüncül bakış açısıyla, içerisinde yetiştiği gelenekle çelişmeden ve bu gelenek içerisinde de bir kırılma oluşturmadan tasavvufu bir *metafizik*'e dönüştüren temel argümanları takipçilerine miras bırakan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Kur'an'ın anlaşılması noktasında da önemli düşünceler ortaya koymuştur. Binaenaleyh İbnü'l-Arabî'nin Kur'an yorumuna dair sunduğu örnekler, ancak onun tasavvuf tarihinde gerçekleştirdiği dönüşüm ve bu dönüşümün arka planı dikkate alındığında sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilecek niteliktedir. Zirâ birbiriyle ilişkili bir sistem içindeki farklı unsurların kendi aralarındaki ilişkisinin ve o sistemdeki konumlarının göz ardı edilmesi, düşünce derinliğinin kaybedilmesine ek olarak yanlış anlaşılmalara da zemin hazırlayacaktır.

Makale, bu çerçevede işârî tefsir faaliyetinin bir takım merhalelerden geçtiği ve İbnü'l-Arabî'yi de içine alan bir süreçle birlikte işârî yorumların daha kapsamlı ve sistemli bir hâle dönüştüğü ve İbnü'l-Arabî'nin bahsedilen bu dönüşümdeki en önemli isimlerden biri olduğu kabulünden hareket ederek, şu soruya cevap aramaktadır: *"Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonraki süreçte önemli oranda etkisini sürdüren*

düşünce yapısının Kur'ân'ı yorumlama yöntemine etki eden temel ilkeleri nelerdir?" Bunun için, İbnü'l-Arabî'nin tek tek işârî yorumlarının ne dediği değil de, bu yorumların ortaya konulduğu sistemin temel argümanlarının tespit edilmesi öncelikli bir konuma sahiptir. Daha sonra elde edilen bu verilerden hareketle Kur'ân'ın işârî tefsirinin metodik yapısı incelemeye tâbi tutulmalıdır. Ne var ki bu ikinci başlık, makalenin sınırlılıkları sebebiyle bu çalışmada ele alınmayacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının arka planını oluşturan ve bu yorumlara ilkelerini veren yapı ise, onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân hakkındaki fikirleridir. Dolayısıyla; "İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi alanında ortaya koymuş olduğu sistemin, onun işârî yorumlarında bir karşılığı bulunmakta mıdır? Kur'ân ve insan ile ilgili fikirlerinde onun işârî tefsir anlayışına etki eden ana başlıklar nelerdir? Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'de işârî tefsirin nasıl bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir? İşârî tefsirin metodu var mıdır? Genellenebilir, tekrar edilebilir, dolayısıyla sınanabilir bir işârî tefsirden söz edilebilir mi? İşârî tefsir mahza öznal bir tefsir türü müdür? İşârî tefsirin tarihsel bilgi birikimiyle ilişkili yönü var mıdır?" gibi sorular önem arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışına yönelik bazı malumatlara, içerisinde husûsî başlık açmak sûretiyle yer veren tefsir tarihi ve usûlü kaynakları bulunmaktadır.¹ Ancak konuyla ilgili bilgiler, bu eserlerde dolaylı bir şekilde incelenmekte ve işârî tefsirin teorik arka planına ait verilere fazlaca rastlanmamaktadır. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini eleştirme yahut savunma amaçlı kaleme alınan önemli bir literatür olmasına karşın konuya bütüncül bir bakış açısı sunulmadığı da müşâhede edilmektedir. Buna karşılık İbnü'l-Arabî'nin gerek Kur'ân ve gerekse te'vil anlayışını merkeze alan akademik araştırmalar da yok değildir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (ö. 1431/2010) *Felsefetü't-te'vil* adlı eseri bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yine Michel Chodkiewicz'in *Sahilsiz Bir Umman* (Orijinal adı: *Un Océan Sans Rivage*:

¹ Bunlar arasında Zehebî'nin (ö. 1397/1977), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ty.); Süleyman Ateş'in, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİFY, 1974); Ignaz Goldziher'in (ö. 1921), *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetu'l-Hanci, 1955); Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013) adlı çalışmaları zikredilebilir.

Ibn Arabî) adlı çalışması küçük fakat İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle Kur'ân-ı Kerîm arasındaki ilişkinin keyfiyetini güçlü tahlillerle ortaya koyan bir eserdir. Buna ek olarak Sâ'id Hamîsî'nin University of Constantine'de (Cezâyir), Felsefe Bölümü'nde kaleme aldığı *er-Remziyyetü ve't-te'vil fi felsefeti İbn Arabî es-sûfî* isimli doktora tezi ise farklı boyutlarıyla te'vil konusunu ele alan bir çalışmadır. Chodkiewicz'in eseri bir kenara konulacak olursa, diğer iki eser, daha çok konunun felsefî boyutuna yoğunlaşmıştır. Bu çalışma ise sözü edilen eserlerden farklı olarak konuya bir tefsir problemi olarak yaklaşmayı ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin ana başlıklarından çıkartılan ilkeleri onun işârî tefsir anlayışını ortaya koyacak şekilde sunmayı hedeflemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışının ilkelerine yoğunlaşmadan önce işârî tefsirin tanımı ve tarihsel gelişimini ele almak önem arz etmektedir.

1. İşârî Tefsirin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

İşârî tefsir, ıstılâhî olarak “Yalnız tasavvuf erbabının nüfuz ettiği birtakım gizli anlamlar ve işâretler yoluyla Kur'ânı tefsir etme yöntemi” şeklinde tanımlanmaktadır.² Bu tanımda işârî tefsirin, sûfîlerin yapmış olduğu tefsir faaliyetine hasredildiği görülmektedir. Ancak konuyla ilgili yapmış olduğu sınıflandırmayla modern çalışmalarda etkisini yoğun bir şekilde hissettiren Zehebî'ye (ö. 1397/1977) göre işârî tefsir daha geniş bir kitle için söz konusu edilmektedir. Yapılan bu tasnif, Zehebî'nin tasavvufu araştırmaya dayalı nazarî tasavvuf ve zühde dayalı amelî tasavvuf şeklinde ele almasının³ bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Buna göre nazarî tasavvuf, nazarî sûfî tefsiri; amelî tasavvuf ise işârî sûfî tefsiri intâc etmiştir. Kanaatimizce Zehebî'nin bu sınıflandırmasının arka planında Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakat*'taki bakış açısı bulunmaktadır.

² Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 136; İşârî Tefsir'in lafzen farklı tanımlarına da rastlanılmaktadır. Bkz. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38-39; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 424.

³ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1: 251.

Şâtıbî'nin, *el-Muvâfakat*'ta Kur'ân hakkında kalplere doğan bâtinî mülâhazaları [*i'tibârât*] iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki, menbanın Kur'ân olduğu, varlığın ise bu durumu takip ettiği *i'tibâr*dır (Kur'ânî *i'tibâr*). İkincisi, kaynağın varlığın oluşturduğu, Kur'ân'a dayalı bâtinî mülâhazanın ise kendisini takip ettiği *i'tibâr*dır (*vücûdî i'tibâr*). Şâtıbî'ye göre bu *i'tibârlardan* ilki sahih ve Kur'ân'ın bâtinî anlamada muteber kabul edilirken; ikincisinde ise tevakkuf etmek gerekmektedir. Çünkü bu yorumlarda daha önce varlık alanında gerçekleşen bir olay yahut olgu esas alınıp daha sonra Kur'ân'dan çıkartılan mülâhaza, olaya uygulanmaktadır.⁴ Her halükarda bu yorumları yapan kişiler hitaptan kastedilen mânânın sadece kendi yaptıkları yorum olduğunu düşündüklerinde sözü edilen Kur'ânî ve *vücûdî i'tibârlar* arasındaki farkı gözetmeme dolayısıyla hataya düşmüş kabul edilmektedirler.⁵ Şâtıbî'nin bu bakış açısının Zehebî'nin işârî tefsir ile ilgili tasnifinin çıkış noktalarını içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zehebî'deki nazarî sûfî tefsirin, sûfinin ön kabullerine dayanması ve bu ön kabullerden hareketle Kur'ân'dan bâtinî anlamların çıkartılması fikri ile Şâtıbî'nin *vücûdî i'tibârları* tanımlarken yorumda, varlığın Kur'ân nazımının önüne geçmesi birbiriyle irtibatlandırılabilir. Yine Zehebî'nin "*nazarî sûfî tefsir yapanların kendi görüşlerini âyetin tek doğru mânâsı olduğunu iddia ediyor olmaları*" fikri de Şâtıbî'nin metninde benzer bir bağlamda ele alınmaktadır. Şâtıbî'nin "*Kur'ânî i'tibâr*" kavramıyla, Zehebî'nin sûfî olsun olmasın müfessirin, Kur'ân nazımını çıkış noktası kabul ederek o lafızlardan bâtinî işâretler elde etmek anlamındaki işârî tefsir fikri arasında da bir benzerlik kurulabilmektedir. Öyle görünüyor ki buradaki durum, Şâtıbî'nin metnindeki kategorik yaklaşımın, Zehebî'nin, meseleyi işârî tefsire uygulamasına imkân vermesi şeklinde tahakkuk etmiştir.

⁴ Emevî Devleti'nin ömrünü Kadir Gecesi'nin bin aydan daha hayırlı olduğunu ifâde eden âyetten (Kadîr, 97/3) çıkarmak bu yorum şekline örnek olarak verilmektedir. Burada tarihen sabit bir durum (Emevî Devleti'nin ömrünün 86 yıl olması) başlangıç noktası kabul edilip Kur'ân'da farklı bir siyakta geçen "*bin ay*" ifadesiyle ilişkilendirilmektedir. Bkz. Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, şrh. Abdullah Draz (byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1975), 3: 404, 1. dipnot.

⁵ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 403-405.

Türkiye'deki akademik çalışmaları fazlasıyla etkileyen⁶ ancak son yıllarda birtakım eleştirilere de mahal teşkil eden⁷ bu ayırım da Zehebî, örneklendirmesini İbnü'l-Arabî üzerinden yaptığı nazarî sûfî tefsirlere oldukça mesafeli durmaktadır. Ancak o, bu tefsir faaliyeti içerisinde gaybın şâhide kıyası ve nahve dayalı nazarî sûfî yorumlara sınırlı da olsa bir kapı aralamaktadır. O, gaybın şâhide kıyasına dayanarak gaybî meselelerle ilgili verilen bilgilerin tahmin içerdiğini ve bunların ancak Hz. Peygamber'den [sallallahu 'aleyhi ve sellem] gelen haberle bilinebileceğini ifade etmekle birlikte, nahiv ve belâgata dayalı yorumlamalarda ise siyâk-ı kelâmın bu yoruma elverişli olması şartını öne sürmektedir.⁸

İşârî sûfî tefsir ise -Zehebî'ye göre- tarihî kökenleri takip edildiğinde Allah Rasulü'nün hayatına kadar götürülebilecek, dolayısıyla yeni olmayan bir yorum şeklidir.⁹ Bu yüzden her ne kadar

⁶ Bu etkinin izlerini müşâhede etmek için bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 13 vd.; *İşârî Tefsir Okulu*, 19 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 434-435; Mehmet Okuyan *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 38-39; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV, 1991), 286; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 172-173; Ahmet Çelik, "el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 24-25; Halim Gül, "Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 6-8; Ethem Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999): 113; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3/9 (2002): 56-58; Fethi Ahmet Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu* (Şanlıurfa: yy., 2007), 1: 365; Muhammet Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2011): 131.

⁷ Eleştiriler için bkz. Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 71-84; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 61-70; Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 123.

⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 259.

⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 261.

adına işârî sûfî tefsir denilse de bu yorumlama şekli sûfî ve sûfî olmayan müfessirler için söz konusu edilebilmektedir.¹⁰ Zehebî'nin eserinde işârî tefsirin makbuliyeti için ortaya konulan şartlar da *işârî sûfî tefsir* çerçevesinde dile getirilmiştir.¹¹ Bundan dolayı belirtilen şartların, sadece sûfilerin yaptığı yorumlar için değil, genel anlamıyla te'vil faaliyeti için konulmuş şartlar olduğuna bazı araştırmacılar dikkat çekilmektedirler.¹²

Zehebî'nin yapmış olduğu sınıflandırmaya göre nazarî sûfî tefsirin özellikleri konusunda bir takım yanlış mülâhazalara rastlamak mümkündür. Bir örnek olması bakımından nazarî sûfî tefsir sahibinin, ortaya koyduğu fikri, âyetin tek anlamı şeklinde sunduğunu¹³ ifade etmesi zikredilebilir. Hâlbuki onun, bu tefsir türünün temsilcisi olarak gösterdiği İbnü'l-Arabî için böyle bir nitelemede bulunması kanaatimizce yanlış bir tespittir. Nitekim bu yanlış, İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışını belirleyen ilkelerin ortaya konulmasıyla birlikte vuzuha kavuşacaktır.¹⁴ Ancak yapılan bu sınıflandırmanın en büyük problemi, sûfî/tasavvufî tefsirin, tefsir ilmi içerisindeki yerini belirlemede bir tür belirsizlik ortaya çıkarmasıdır. Kuşkusuz bu problemin merkezindeki kavram ise *işârettir*. Zirâ Zehebî'nin kullandığı şekliyle işâret kavramı, tasavvufî yorumun tamamını kapsamadığı gibi tasavvufî yorumla tasavvufî olmayanı da birbirinden ayırmamaktadır. Çünkü bu durumda sûfî yorum içerisindeki bir takım yorumlar işâretin bir kısmını teşkil etmektedir. Oysa Zehebî'nin kullandığı şekliyle işâret, Tefsir ıstılahındaki te'vilin, bir diğer ifadeyle dirâyet tefsirinin kullanmış

¹⁰ İlgili kaynaklarda zikredilen örnekler arasında, İbn Abbâs'ın Nasr Sûresi'nden, Hz. Ömer'in de Mâide Sûresi 3. âyetin "...İşte bu gün size dininizi tamamladım..." kısmından Allah Rasûlü'nün [sallallahu 'aleyhi ve sellem] vefatının yaklaştığını anlamış olmaları zikredilmektedir. bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 263; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 36, 37.

¹¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 279-280.

¹² Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç ve İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1: 225.

¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2, 261. Zehebî'nin bu fikrinin Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmında da aynen kabul edildiği görülmektedir. Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 435.

¹⁴ Aynı itiraz için bkz. Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, 75.

olduğu metodolojik bir unsurdur. Konu etrafında işlenen örnekler dikkate alındığında ise, onun bahsettiği işârî mânâ, müfessirin anlayış gücü ve kapasitesiyle alakalı bir durum olarak belirginleşmektedir.

Kanaatimizce bu sorunun çözümü için işâretin, çeşitli te'vil metodları içerisinde geçişgenlik arz eden bu mefhumundan farklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Açıkçası işâretin Tasavvuf ıstılahındaki anlamı, diğerlerinden ayrılan bir te'vil yönteminin adı olması bakımından bu amaca uygun bir içeriğe sahiptir. Tasavvuf ıstılahı olarak işâret, bir duygu ve düşüncüyü üstü kapalı ifadelerle ve remizlerle aktarmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵ Başka bir ifadeyle sûfiler arasında oluşturulan/oluşmuş ıstılahların diliyle konuşmaktır. Dolayısıyla tasavvufî/sûfî tefsirler kastedilirken, sözü edilen bu mefhumuyla *işârî tefsir* kavramını kullanmanın, ortaya çıkan sorunu çözeceğini düşünmekteyiz. Çünkü bu hâliyle sözü edilen ıstılah, hem sûfilerin yapmış olduğu yorumları diğerlerinden ayırmakta hem de içeriğinde farklı sûfî yorumların varlığına imkân tanımaktadır.

Tefsir geleneğinde Kur'ân yorumlarının farklı açılardan tasnif edildiği görülmektedir. Ancak yapılan yorumlardaki epistemolojik tutuma ve bu yorumların bilgi değerine işâret etmesi bakımından temel ayrımın, rivâyet ve dirâyet tefsiri sınıflandırmasında olduğu görülmektedir.¹⁶ Bu sınıflandırma tefsir faaliyetinde esas alınan epistemolojik kaynağa vurgu yapmaktadır ki, sözü edilen kaynaklar nakil ve akıldır. Diğer yandan rivâyet-dirâyet sınıflandırması Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-te'vil kavramları çerçevesinde değindiği üzere¹⁷ mevcut yahut üretilen bilginin epistemik değerini de ortaya koymaktadır. Çünkü tefsir-te'vil ikilisinde tefsir, Kur'ân hitabından kastedilen murâd-ı ilâhîyi kat'î bir şekilde bilmeyi ifade ederken; te'vil, ihtimalli anlam çıkarsamalarının adı olmaktadır.

¹⁵ Süleyman Uludağ, "İşâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 423.

¹⁶ Bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 29, 31.

¹⁷ Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 1; Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Tefsir fi kava'idü 'ilmi't-tefsir*, thk. Nasr b. Muhammed el-Matrûdî (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1990), 132-133.

İşârî tefsirin, böylesi bir sınıflandırmada bir dirâyet tefsiri türü/te'vil şeklinde ele alınması imkân dâhilinde olmakla birlikte,¹⁸ bu tasnife -en azından sûfî bakış açısından- üçüncü bir tefsir şekli olarak eklenme potansiyeline de sahip olduğu dile getirilebilir. Nitekim bu ikinci durum, işârî yorumların epistemik değer açısından *te'vîl*; onun diğer te'villerden ayrışmasını sağlayan aslî bakımından ise *keşf* olması olgusunu dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Pierre Lory'nin yaptığı tasnif burada önem arz etmektedir. O, Kâşânî'nin yorum metodunu incelediği eserinde te'vîli, aklî ve keşfî olmak üzere tasnif etmektedir.¹⁹

Her ne olursa olsun “*İşârî Tefsir*” isimlendirmesinin, tefsir geleneğinde diğer te'villere nazaran sürekli bir şekilde aslî olmayan/ikincil anlama şeklini karşıladığı da görülmektedir. Bunun nedenleri üzerinde düşünüldüğünde, iki sebebin ön plana çıktığı müşâhede edilmektedir. İlk olarak, sûfîlerin dört başı mamur bir anlama metodu ortaya koyamamış olmaları, ikinci olarak da, tasavvufî olanla bâtınî olanın ilişkilerinin tespitindeki belirsizliktir.²⁰ Ancak mesele başkaca sebeplerle de ilişkilendirilebilir mahiyettedir.

Öncelikle sûfîlerin yaptığı yorumların bir tefsir olarak kabul edilip edilmemesi bu noktada zikredilmelidir. Zîrâ hem sûfîler hem de usûlcüler işârî tefsiri, *tefsir* olarak kabul etmemektedirler. Her ne kadar tasavvuf ehli, zâhir ulemânın tepkisini üzerlerine çekmemek adına, kendi yaptıkları yorumları *tefsir* değil, *işâret* şeklinde tanımlamış olsalar da,²¹ bizzat sûfîler, yaptıkları yorumları da içerisine dâhil ederek

¹⁸ Bkz. Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş Yayınları, ty.), 235.

¹⁹ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16.

²⁰ Bkz. Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123-124.

²¹ Bkz. İbnü'l-Arabî Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî, *Fütûhât el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 1: 421; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 275; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 13; Mahmud Abdurrauf el-Kâsım, *el-Keşf 'an hakikati's-sûfiyye lievvelî merratin fi't-târîh* (Beirut: Dâru's-Sahâbe, 1987), 81; Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 37; Mehmet Eren, *Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 45.

Kur'ân'dan istihrâc edilecek herhangi bir bâtinî mânânın hakemi olarak nassın zâhirini belirlemektedirler.²² Bu da en azından onların zihninde de aslî ve değışmez olanla fer'î olan ayırımının bulunduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, tefsir âlimlerinin de bu yorumları *tefsir* olarak kabul etmediklerini görürüz. Sûfî te'villere karşı ortaya konulan ifrat derecesindeki tavrın bir yansıması olarak Ebu'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i için söylediğı "Eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir..." sözü²³ zikredilmelidir. Bunun yanı sıra sûfîlerin yapmış olduğu tefsirleri bidatçı fırkalara ve bâtinîliğe benzetenler de olagelmiştir.²⁴ Ne var ki işârî tefsire yönelik daha ılımlı fikirler de yok değildir. Örneğin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre sûfî yorumlar *tefsir* olarak kabul edilmemekte ve bunlar sadece onların Kur'ân'ı tilâvet ederken bulmuş oldukları mânâlardan ibaret görülmektedir.²⁵ Dile getirilen bu son yorumun herhangi bir ithamdan uzak olması bir yana, işârî tefsîrin mahiyeti ile ilgili daha gerçekçi bir bakış açısını sergilemektedir. Özellikle *İbnü'l-Arabî'de belirginleşen metodik tavır, işârî yorumların, âyetin lafzındaki bir kapalılığı açıklama şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir*. Bu hâliyle işârî tefsîr -"sûfî tecrübenin ifadesi olması" bakımından-, Kur'ân'dan anlam çıkarsamada Şâtıbî'nin tasnifindeki "*vücûdî i'tibâr*"a daha yakındır. Hatta *işârî yorumlar* büyük oranda "*vücûdî i'tibâr*"la eşitlenebilecek bir içeriğe sahiptir.

İkinci olarak, Kur'ân için söz konusu edilen zâhir-bâtin ikilisi, her ne kadar bu ayrıma dikkat çeken kesimlerin kendi konumlarını

²² Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896): "Allah'a ulaşmakta şeriati bilmekten daha faziletli yoktur. Şeriattan bir adım saparsan sabah vakti karanlıklara düşersin." ve Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]): "Zâhire muhalif her bâtinî bilgi bâtıldır." sözü örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Ebu'l-Alâ 'Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 105.

²³ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 429-430; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdu'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 2: 78; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 286.

²⁴ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2: 285-286; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 147.

²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 429.

sabitlemek adına kullandığı bir argüman gibi değerlendirilmeye müsait olsa da, bâtinî-ibâhî bakış açısının haricinde ve özellikle tasavvufî anlayışta Kur'ân yorumunun aslî ve fer'î unsurlarını ortaya koyar niteliktedir. “Zâhir olmadan bâtin olmaz” ve “zâhire uymayan bâtin bâtıldır” vurgusunun sürekli yapıldığı bir gelenek, sözü edilen durumun bir göstergesi kabul edilebilir. Ancak yine sûfilerden rivâyet edilen, aslın ve fer'în tersyüz edildiği “zâhirin kabuk, bâtinin öz” olduğuna dair görüşler²⁶ bir önceki durumla tezat içeren ifadeler olarak görülebilmektedir. Fakat doğuşundaki âmillerin yanı sıra tasavvufun diğer İslâmî ilimlere karşı söylemi²⁷ dikkate alındığında, sözü edilen bu son argümanın, dinî yaşantıyı yahut Kur'ân yorumunu sadece zâhire indirgemenin ve onları içi boş söylemlere dönüştürmenin karşısında durduğu görülecektir. Dolayısıyla böyle bir fikrî arka plan, kabuk-öz benzetmesinde *bâtını zâhirin* alternatifi yahut tezatı şeklinde anlamaktan ziyâde, *bâtın* ve *zâhir* bütünlüğünde kemâlî arama eğilimini önelemektedir. Bu yüzden zâhir-bâtın söylemi sûfinin dünyasında sınırlı olan zâhirin/kabuğun içinin engin bir muhtevayla doldurulmasını hedefler. Ancak her durumda zâhir mânâ asliyetini, bâtinî işaretler ise fer'îliğini muhafaza etmektedir. Çünkü bu haliyle zâhir, her bireyi bağlayan evrensel ilkeyi teşkil ederken; bâtin bireyin şâhsî hissedişiyile mukayyed derûnî boyutu temsil etmektedir.

İşte bundan dolayıdır ki *işârî tefsir*, tefsir geleneğinde ikincil konumda olmaktan kurtulamamıştır. Bunun bir gereği olarak da ortaya konulan mânânın geçerliliği için birtakım şartlardan bahsedilmiştir.

²⁶ Bkz. Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 55; Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 77; Ayrıca bkz. Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Ku'ran Yorumlarının Kritiği”, 371.

²⁷ Tasavvuf'un doğuşundaki amillerden biri de insanların zevk ve sefâhete dalmaları, dünya malına rağbet edip dini yaşantının içinini boşaltmalarıdır. Buna bir karşı duruş olarak toplumda zühd ve takvaya yönelen insanlar ortaya çıkmıştır ki daha sonra sistemleşen Tasavvuf'un ilk nüvesini bu zâhidler oluşturmuştur. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, haz. Ali Kemal Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 90; Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, 30; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, ty.), 12-13.

Atıfta bulunulan geçerlilik şartlarını ilk defa kimin ortaya koyduğu net değilse de tefsir geleneğinde birçok müellifin bu şartları zikrettiği bilinmektedir.²⁸ Bu şartların ilk olarak bâtinî mânânın hangi şartlar altında kabul edileceğini dile getiren bir takım esaslar şeklinde tezâhür ettiği görülmektedir. İmam Şâfi'î (ö. 204/820) *el-Ümm*'de, âyetin lafzının, doğrudan söylediğinin hâricindeki anlam şeklinde ele aldığı *bâtın* anlama gitmek için ona götürecek bir tür delâleti şart koşar ve Kur'ân lafzının söylediği anlamı önceler.²⁹ Eserinin başka bir yerinde de bu delâletin Kur'ân, sünnet veya icmâ'da bulunması gerektiğini kabul eder.³⁰ Taberî de (ö. 310/923) bâtinî anlam konusunda aynı ifadeleri kullanarak bâtinî anlamın meşruiyet merciine tekrardan dikkat çeker³¹ ve Allah'ın kitâbını bâtına hamledenlerin müsellemler bir hüccete dayanması gerektiğini, aksi halde böylesi bir faaliyetin caiz olmadığını dile getirir.³² Daha sonra bâtinîlerle fikrî düzlemde mücâdele eden, bunun yanı sıra bir mutasavvıf olan Gazâlî (ö. 505/1111), hem zâhir ve bâtının birbirini gerektirmesi hem de bâtinî anlamlarda zâhire dayanılmasının lüzûmunu dillendirir.³³ Gazâlî'nin öz olarak sunduğumuz bu bakış açısı, tefsirin Arap dili ve rivâyetlere dayandığı fikrine sahip olan,³⁴ lafzın ihtimallerinin dışındaki yorumları önemsemeyen³⁵ ve bundan dolayı da

²⁸ Bkz. Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", 368.

²⁹ Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 326-327; Ayrıca bkz. Ahmed b. Mustafa Ferrân, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î* (Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2006), 1: 305.

³⁰ Şâfi'î, *el-Ümm*, 1: 547-548; Ayrıca bkz. Ferrân, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*, 2: 1029.

³¹ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2: 73.

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 659.

³³ Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1973), 1: 327; Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986), 160; Ayrıca konuyla ilgili tahliller için bkz. Burhanettin Tatar, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 433.

³⁴ Vâhidî'nin et-Tefsîru'l-basît eserinin mukaddimesi konuyla ilgili bakış açısını özetler mahiyettedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân (Riyad: yy., 1440), 1: 391-429.

³⁵ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1: 427.

sûfî yorumlara karşı sert bir tavır benimseyen Vâhidî'nin ilmî duruşuna bir reddiye mahiyetinde kabul edilebilir.³⁶ Ancak öte yandan Gazâlî'nin bu tavrı, şîû-bâtînî yorumlarla işârî yorumları birbirinden ayırmayı hedefleyen, bundan dolayı da süreç içerisinde işârî yorumlar için bir takım şartlar ortaya koyan bir ekolün temsilcisi olması açısından da önemlidir.³⁷ Nitekim bu ilmî duruş, kendisinden sonra varlığını sürdürmüş ve tefsir geleneğinde işârî tefsirin makbul sayılmasının şartları oluşmuştur. Günümüzdeki yaygın kullanımıyla işârî tefsirin kabul şartları olarak şu maddeler zikredilmektedir:

1. İşârî yorumlar, Kur'ân'ın zâhir anlamına muhalif olmamalıdır.
2. Bu yorumları destekleyen şer'î bir delil bulunmalıdır.
3. İşârî yorumlara şer'î ve aklî bir muarız bulunmamalıdır.
4. Kastedilenin sadece bâtînî-işârî mânâ olduğu iddia edilmemelidir.³⁸

Kaynaklarda bu şartların artırıldığı veya eksiltildiği görülse de³⁹ araştırmacıların işârî tefsirin kabul edilmesi ile ilgili öne sürdüğü çerçeve, benzer niteliktedir.⁴⁰ Aslında bu şartlar iyice tetkik edildiğinde ortaya çıkan tablonun, Şâtîbî'nin bâtînî yorumlarla ilgili bakış açısını yansıttığı fark edilecektir. O, bu tür yorumlar için iki şarttan bahseder:

1. Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun düşmesi,

2. Başka bir yerde o mânânın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delâlet şeklinin bulunması ve bir muarızın olmaması gerekir.⁴¹

³⁶ Bkz. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 85.

³⁷ Bkz. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 88-89.

³⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 279-280; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 437.

³⁹ Bkz. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulumi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 2: 69; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 99.

⁴⁰ İşârî tefsirin şartları için bkz. Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 40; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 47; Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", 225; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 132.

⁴¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3: 394.

Bunun yanı sıra Şâtıbî'nin kalbe doğan mânâlar ile ilgili daha önce belirtilen görüşlerinde “*kastedilenin sadece bâtınî mânâ olduğunu iddia etmemek gerektiği*” ile ilgili ifadeleri de dikkate alındığında onun, bu şartların oluşumundaki etkisi daha da netleşmektedir. Ancak, konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin fikrî duruşunun gerek Şâtıbî gerekse Taftazânî'nin (ö. 792/1390) görüşlerine⁴² yansıyan çıkış noktaları içerdiği de muhakkaktır.⁴³

Diğer yandan, ortaya çıkış sürecini ele aldığımız bu şartların, işârî tefsirin ne olduğu ve diğer tefsir türlerinden ne gibi husûsiyetlerle ayrıldığı dikkate alındığında, işlevsiz veya anlamsız kaldığı gözden kaçmamaktadır.⁴⁴ Ancak, eğer işârî tefsir için öne sürülen bu şartların uzun bir aklî süreç sonunda ortaya konulmuş ilkeler olmaktan ziyade, var olan yorumların toplum içerisinde revaç bulmasından sonra zorunlu olarak kendisini ortaya koyan meşruiyet çerçeveleri olduğu⁴⁵ kabul edilirse, bu şartların pratikte sadece sûfî yorumları, bâtınîliğin yorumlarından ayırıştırma vazifesi göreceği de açıktır. Bunun yanı sıra belirtilen bu şartlar İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodu çerçevesinde detaylandırılacağı üzere sûfî için işârî yorumların nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bir anlam ifade etmemektedir. Zîrâ sözü edilen şartlar Kur'ân'ın lafızlarıyla alakalı iken, sûfîlerin yorumları onun “*fiilî bir metin*”⁴⁶ şeklinde değerlendirilmesine dayanmaktadır. Aynı zamanda iki

⁴² Taftazânî, bâtınîlerle sûfîlerin yorumlarının farklılığına değinmekte ve sûfî yorumlarının zâhirî mânâ ile uzlaştırılabilir yönüne dikkat çekmektedir. Bkz. Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-neseftiyye*, (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-İlâhî'l-Mecîd bi idâhi şerhi'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-neseftiyye* içinde), thk. Araf Abdurrahman Ahmed (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 589-590.

⁴³ İbn Teymiyye'nin, işârî tefsirin kabul edilebilmesine yönelik öne sürdüğü gerekçeler için bkz. Takiyuddin İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle”, çev. Mustafa Öztürk, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/6 (2001): 272-272, 280-281, 282.

⁴⁴ Farklı bir zaviyeden bakılıyor olsa da ortaya konulan bu şartların işlevselliğiyle alakalı eleştiriler için bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 176.

⁴⁵ Bkz. Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği”, 368.

⁴⁶ Burhanettin Tatar'ın, metin-yorum ilişkisi içinde belirginleşen metin türlerine yönelik tasnifi için bkz. Tatar, “Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi”, 430.

anlam düzeyi arasındaki fark, bâtinî anlamın “metnin anlamının “söylenen” (zâhir anlam)den ibaret olmadığını ve anlamın zamansal ve mekânsal yokluğunu varsayarak “söylenen” kadar “söylenmeyen”i keşfetmenin, yani geçmiş ve şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgulamasında”⁴⁷ da yatmaktadır. Bundan dolayı sûfî yorumlar zamansal ve mekânsal yokluk düşüncesinin bir gereği olarak, teorisi mümkün olmayan bir anlama faaliyetine işâret eder. Öte yandan işârî tefsirin kabul şartlarının, usul âlimlerinin Kur’ân’ın te’vili konusundaki hassasiyetlerine işâret ettiği de bir gerçektir.

Her ne kadar işârî tefsirin kabul şartlarının belirginleşmesi, tarih itibâriyle İbnü'l-Arabî'den sonraya tekabül etse de, işârî tefsirin tarihî süreçte yaşadığı değişimin ve özellikle İbnü'l-Arabî ve sonrasında belirginleşen ve öne çıkan boyutların, Tefsir ilmi içerisindeki genel algıda göz ardı edildiğini, yahut öne sürülen bu şartlara bağlı kalınarak yüzeysel bir bakış açısıyla ele alındığını ifade etmek gerekmektedir.

Bu çalışmada, kendisinden sonraki süreçte Tasavvuf'un bir ilim olarak ortaya çıkma ivmesini yakaladığı İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunu ve bu metodun dayandığı temelleri ortaya koymanın, belirtilen süreçte işârî yorumların gösterdiği gelişime ışık tutacağı öngörülmektedir.

2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Temel İlkeleri

Kur’ân’ı anlamının bir metod dâhilinde icrâ edildiği hemen her faaliyetin, aynı zamanda yorumcunun düşüncesinin dayandığı temel kabuller tarafından şekillendirildiği bir gerçektir. Bu noktada Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinin yöntemsel bir bütünlük vasıtasıyla anlaşılması kadar, diğer bir kısmının anlamının ise metodik hedeflere fedâ edildiği de müşâhede edilmektedir. Herhangi bir nazariyenin tetiklediği bu anlama problemine fikhî meselelerde rastlanılmakla birlikte,⁴⁸ asıl sorun

⁴⁷ Tatar, “Gazâlî’de Metin-Yorum İlişkisi”, 432.

⁴⁸ Hanefî fakihlerinden Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952): “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her âyet neshe veya tercihe yorulur. Evlâ olan ise, aralarını uzlaştırmak cihetiyle te’vile yorulmasıdır.” sözü, bu konuda önemli bir örnek teşkil

Kur'ân'daki metafizik ögelerin yorumlanma biçiminde kendini göstermektedir. Mesele nihâî noktada, Kur'ân'daki metafizik konuları bir sisteme oturarak anlamaya çalışmaktan, onları bir sisteme adapte etmeye çalışmaya kadar hemen her yaklaşımın temel problemi haline dönüşmektedir. Aslında ifade edilmeye çalışılan bu problem, belirli bir yönetime bağlı bir yorumcu için belki de avantaj olarak kabul edilebilir niteliktedir.

Öte yandan Kur'ân üzerinde düşünülerek tesis edilen nazariyelerin ve anlama metotlarının, âyetleri tamamen kendi ilkelerine boyun eğdirme esasına göre çalıştığını söylemek de zordur. Zîrâ İslam geleneğinde ortaya konulan bir nazariye ve anlama metodunun, Kur'ân'dan tamamen ayrı oluşturulduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bir nazariye ve/ya yöntem ortaya koyma süreci, araştırmanın nesnesi kabul edilen fakat bir o kadar da özne olabilme kapasitesindeki araştırma alanıyla birey arasındaki aktif bir etkileşimin sonucudur.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerini -sapkınlığın kökünü kazımak adına- yakma fetvası veren fakihlere karşı Abdülganî en-Nablûsî'nin ortaya koyduğu şu düşünce, konuyla ilgili olarak tasvir ettiğimiz duruma işâret etmektedir: "Şayet bu kişi ateşe attığı eserlerdeki sayısız ayet ve hadise ilişmezse, yaktığı şey Allah ve Resul'ünün kelâmı olacaktır; ama ateşe atmadan önce kitaplardaki âyet ve hadisleri silmeye kalkarsa da yakacağı şey artık İbn Arabî'nin eseri sayılmayacaktır, çünkü Kur'an ve sünnet bu eserin her satırına işlemiştir."⁴⁹

Bu çalışmada, Kur'ân'ı anlamanın, onunla çift yönlü bir etkileşime geçmeyi gerektirdiği argümanından yola çıkılarak bir yandan İbnü'l-Arabî'nin sunduğu bütüncül düşünce yapısı içerisinde Kur'ân'ı anlamanın -daha özelde de işârî tefsirin- temel ilkeleri belirlenmeye çalışılırken diğer taraftan Kur'ân'ın bu düşünce sistemindeki yeri genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

etmektedir. Kerhî'nin ifadesi için bkz. Ubeydullah b. Hüseyin Kerhî, er-Risâle (Usûl), (Ebu Zeyd ed-Debûsî, Te'sîsu'n-nazar içinde) (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 84.

⁴⁹ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 42-43.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumları hakkında fikir sahibi olmak için, her müellifte olduğu gibi, öncelikle onun fikirlerini bir bütün halinde ele almak gerekmektedir. Bu noktada onun işârî yorumlarına etki eden dört ana başlıktan bahsedilebilir. Bunlar: Varlık, insan, bilgi ve Kur'ân'dır. Her biri ayrı ayrı akademik çalışmalara konu olan ve hâlâ da farklı açılardan araştırılmayı bekleyen bu başlıklar, burada ele alınırken İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının arka planını oluşturan ilkeleri önceleyen sınırlı bir çerçevede ele alınacaktır.

2.1. Varlık

Varlık konusunun farklı birçok alanla irtibatı, ilimlerin ve düşünce akımlarının ayrışması ve belirginleşmesinde en temel unsur olması, onun düşünce tarihinde önceden beri canlılığını korumasına sebep olmuştur. Varlığın kaynağı, mâhiyeti, çeşitlenmesi gibi konular, düşüncenin akış yönünü metafizik alana ve en temel problemlere çekerken diğer taraftan varlığın muhtelif formları üzerine icrâ edilen ilimlere de hem konularını hem de temel prensiplerini sunmaktadır. Hâliyle varlık, bir düşünce sistemi dikkate alındığında o düşüncenin incelenmesi gereken ana konusunu teşkil etmektedir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarındaki bakış açısını da ilkelerini de varlık anlayışında bulmak mümkündür.

2.1.1. Varlık ve Yorum

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı anlama yönteminin dayandığı varlık nazariyesindeki esaslar içerisinde en önemli yeri zâhir-bâtın ayrımı almaktadır. Çünkü varlığın farklı boyutlarına ve varlıktaki farklı düzeylere işâret eden bu iki kavram, varlığın bütün mertebelerine sirâyet etmekle birlikte gerek öz-sûret ayrımına ve gerekse bu ayrımın beraberinde getirdiği sonuçlara işâret eden umumî çerçeveyi oluşturmaktadır. *Bu yüzden varlığın, ontolojik bakımdan zâhir-bâtın/öz-sûret vb. ayrımına tabi tutulmasının, Kur'ân'ı anlama bakımından birbirinden farklı iki bağlamı dikkate almayı gerektirdiğini ifade edebiliriz.* Fakat böyle bir genelleme ile başlamak, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki vücûd-yorum ilişkisini sadece onun zâhir-bâtın anlayışına hasretmek olarak anlaşılmalıdır. Bilakis onun, farklı varlık alanları arasındaki irtibatın mahiyetini açıklamak için kullandığı ve aynı zamanda vücûd-te'vil irtibatının muhtelif boyutlarını sunan "ayna", "gölge" ve "perde"

sembolleri ve bu sembollerin bir fikrî devamı olarak “i’tibâr” ve “te’vil” anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın anlayışının daha özel kullanım alanlarına işâret etmektedir.

Ayna sembolü, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hem varlık hem de bilgi nazariyesinde birçok husûsu açıklamaktadır. Bütün varlıkların, Hakk'ın sıfatlarının kendisinde ortaya çıktığı bir ayna olmasına dayanan⁵⁰ bu sembolle, bir yandan bütün varlıkların vücûd ve bilgi düzleminde ilâhî sıfatlarla irtibatlı olduğu yönü ifade edilmektedir. Diğer yandan da varlıkların varoluşsal yetkinliklerini gösteren bir ifade aracı olarak kullanılmaktadır. Ancak burada ele almak istediğimiz özelliği itibâriyle ayna;

I- Âlemin varlığının Zât-ı İlâhî'nin varlığına bağlı olmasını sembolize etmektedir.

II- “Varlık” ve “yansıma” arasındaki ilişkiyi sembolize etmesi bakımından ayna, Zât-ı İlâhî ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı ifade etmektedir.

Âlemin varlığının hem O'nun varlığına bağlı olması hem de O'ndan farklı olması durumundaki problem, yine ayna sembolü çerçevesinde çözüme kavuşturulur. Aynaya bakan kişi kendi sağının, aynadaki sûretin solu olduğunu görmektedir. Bu gerçeklik, hem benzerlik hem de farklılığı içerisinde barındıran bir durumdan bahsetmeyi gerektirir. Çünkü bir taraftan aynadaki sûretin, aynanın karşısındaki varlığın sûreti olduğu inkâr edilemezken; diğer taraftan aynadaki sûret ile aynanın karşısındaki varlık birbirlerinin tersi olmaktadır.⁵¹ İbnü'l-Arabî bu hususu dile getirirken sübût ve değişkenlik kavramları üzerinden Hakk'ın zâhir ve bâtını ile insanın zâhir ve bâtınının birbirinin zıddı olduğunu vurgulasa da bizim baktığımız noktadan ayna sembolü her durumda varlığın zâhir ve bâtın şeklinde iki boyutunun olduğunu remzetmektedir. *Varlık için söz konusu edilen bu iki boyut dolayısıyla, hem Kur'ân'ı hem de varlığı anlamada epistemolojik bir düalizmle yüzleşmenin gerekliliği ortaya çıkarmaktadır. Ancak zâhir ve bâtının birbirleriyle ilişkisini, ontolojik olduğu kadar epistemolojik*

⁵⁰ Su'ad Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi* (Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981), 499-502.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7: 200; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vil, dirâse fi te'vili'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî* (Beyrut: Dâru't-tenvir, 1983), 185-186.

olarak da *tenâkuz ilişkisi çerçevesinde görmemek gerekmektedir*. Sözü edilen ayrım pratikte, öncelikle ontik düzlemde, akabinde ise epistemik düzlemde varlığın ve bilginin bu iki yönünü öz ve sûret şeklinde tanımlamayı sağlamaktadır.

Varlığın zâhir yönünün sûret, bâtın yönünün ise öz/cevher olarak karşılanması: I- Sâbit olanla değişkeni ortaya koymaktadır. II- Varlığın zâhir ve bâtınının değer yargısını temsil etmektedir.

I- Sâbitlik ve değişkenlik ilişkisini anlamada ayna sembolüne eşlik eden bir başka sembol daha bulunmaktadır ki o da gölge sembolüdür.⁵² Buna göre Zât-ı İlâhî'nin ilk tecellîsi olan ulûhet makamı O'nun gölgesi [zıll] kabul edilmekte ve daha sonra da bu ulûhet mertebesindeki her bir sıfatın tecellîsiyle kendisine varlığın bahşedildiği mevcûdât ise bu gölgenin gölgesi [zıllu'z-zıll] olmaktadır.⁵³ Gölge benzetmesinden de anlaşılacağı üzere Zât-ı İlâhî haricindeki bütün varlıkların varoluşu, kendilerinden kaynaklı olmamakla birlikte Mutlak Varlık'tan da tamamen bir kopuş söz konusu edilmemektedir. Çünkü bizzat gölge, varlık olarak kendisine dayandığı bir aslı gerekli kıldığı gibi, hiçbir surette o asıl ile gölge arasında bir ayrışma da gerçekleşmez. Bununla birlikte, Zât hiçbir değişmeyi kabul etmeksizin var iken; gölge uzayıp, kısalabilmektedir.⁵⁴ İşte bu noktada öz-sûret ikilisinin sâbit ve değişken yönüne işâret edilmektedir. Sûret, çokluğun ödünç ve değişken varlığını simgelerken; öz, tahassus etmiş her bir varlığın Cenab-ı Hakk ile olan sâbit bağımlı temsil etmektedir. *Dolayısıyla gölge sembolünün ortaya çıkarttığı tabloda, anlama faaliyetinin "Varlık", "varlığın gölgesi" ve "varlığın gölgesinin gölgesi" gibi farklı ontolojik kademelerden herhangi birine tekâbüliyeti, anlamanın ilintili olduğu boyutu gösterme bakımından önem arz etmektedir.*

⁵² Gölge sembolü için bkz. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 745-751.

⁵³ Bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl*, 79.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, haricî varlıklar olarak anladığı gölgenin, uzatılması/genişletilmesi konusuyla Furkân Sûresi, 25/45. âyet arasında irtibat kurmaktadır: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾ *"Bakmaz mısın rabbine? Gölgeyi nasıl uzatmakta? Dilese idi elbet onu sâkin de kıları, sonra Güneş'i ona nasıl delil kılmışız?"* bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 121.

II- İbnü'l-Arabî'nin sonradan var olan her bir varlığın, var olması için onda kadîm bir yönün bulunması gerektiğine dair fikriyle⁵⁵ irtibatlı olarak, varlığın değişmeyen özü, varlığın kendisine dayandığı *aslı* gösterirken; sûret, o *aslı* taşıyan, bir açıdan o *asla* işâret eden [*'alem*], bir açıdan da *asla* perde olan remizler ve sembolleri göstermektedir.

Öte yandan sûretin, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, bir mevcudu diğerinden ayırıştıran cevherî özelliği de bulunmaktadır. Bu noktada sözünü ettiğimiz öz-sûret ayrımı, onun varlık düşüncesinde "*varlıkların ayrışmasındaki esas*"ı değil de; her bir varlığın vücudunun kendisine dayandığı aslı ve fer'i göstermesi bakımındandır. Dolayısıyla sûret ilk duruma göre öze dâhil olan bir konumdayken; ikincisinde varlığı için öze ihtiyacı olan ikincil bir durumdur. Bu bağlamda öz ve sûret veya zâhir ve bâtın ayrımı, İbnü'l-Arabî'de bir değer ölçüsü olarak kullanılmakla birlikte bu ayrım hiçbir zaman daha değerli gördüğü öz veya bâtın sebebiyle sûreti/zâhiri nefyetme noktasına ulaşmaz. *Dolayısıyla ontolojinin düalist yapısı, sözü edilen düalitenin taraflarından birini hem ontolojide hem de epistemolojide göz ardı edilmesini gerektirmemektedir. Nitekim bu bakış açısı onun Kur'ân yorumlarında da kendisini göstermektedir.*

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin mevcutlardaki sûrete, gölge varlık düzeyinde de olsa bir varlık atfediyor olması, onu Allah-âlem denkliği anlamında bir panteizm düşüncesine gitmekten alıkoymaktadır. Meselenin bilgiye bakan boyutuyla, onun insan için tecellîlerle artan bir bilgi edinme sürecinden [*ma'rife*] bahsediyor olması, Allah-âlem ayrılığının gereklerinden biridir. Çünkü iki şey arasındaki ayniyet, mârifetin artmasını nefyederken; iki şeyin birbirinden tamamen ayrışması mârifeti imkânsız hâle getirecektir. Yani Allah-âlem arasındaki bağ ve benzerlik, bilginin başlangıcını mümkün kılarken; Allah ve âlemin birbirinden ayrıştığı yön, bilginin artışını temin eden esas olmaktadır.⁵⁶

İbnü'l-Arabî düşüncesinde âlemin varlığının bahsedilen ikili özelliği, âlemin kendisinde taşıdığı öze veya bu özün kaynağına işâret etmesi fikriyle de irtibatlıdır. Bu çerçevede âlem ile işâret [*'alem*] kelimesi

⁵⁵ İbnü'l-Arabî'nin: "Hiçbir hâdis yoktur ki kadîm, o hâdise eşlik etmiş olmasın." İfadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, Fütûhât, 2: 31.

⁵⁶ Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 187.

arasındaki anlam ilişkisi⁵⁷ hatıra gelmektedir. İbnü'l-Arabî de âlemin Allah'a delâlet etmesini remz ve sembolün fonksiyonuyla irtibatlandırmaktadır. Bir diğer ifadeyle âlem, tıpkı rüyâda görülen sûretlerle eşdeğerdedir. Ona göre rüyâda görülen sûretler birer remz/semboldürler. Sembol ise söz düzleminde lafzın, zahir itibâriyle mütekelimin söylemek istediği anlamı vermediği iletişim unsurudur.⁵⁸ İşte âlem de tam anlamıyla böyle bir özelliğe sahiptir. Yani âlem kendisi için değil, Allah için var edilmiştir.⁵⁹ *Dolayısıyla remzle/sembolle zâhiri itibâriyle ilgilenmek, insanı asıl maksadı görememeyle karşı karşıya getirebilmektedir. Bu gerekçeyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde suret/zâhir, hakikat arayışının nihayete erdiği varlık alanı değildir. Ancak suret/zâhir, hakikate bir veçhesi itibâriyle işâret etmektedir ve bu yönü itibâriyle de vazgeçilmezdir. Zîrâ onun düşüncesinin en önemli hususiyetlerinden birisi -varlıktaki hiçbir şeyin amaçsız yaratılmadığı fikriyle irtibatlı olarak- "zıtlıkları ve farklılıkları bir araya toplama" ktr.⁶⁰ Çünkü bu fikrî duruş, ona göre varlığı kemâl mertebesinde anlamaya götüren bir esastır.*

Sözü edilen gerekçelerle İbnü'l-Arabî tarafından tamamen ihmâl edilmesi hiçbir sûrette düşünülmeyen varlıktaki sûret, bir adım ötede, insanın ilmi elde etmesi bakımından iki türlü işleve sahip görünmektedir: I- Sûret, bir taraftan taşıdığı mânâyâ işâret etmekte, II- Diğer taraftan ise o mânâyı perdelemektedir.

Âlem, vücûda mahâl olan yahut vücûdun farklı farklı tezâhür ettiği sûretlerin bütününe ifade eden ve taşıdıkları öze işâret etmekle birlikte, o özü de perdeleyen bir özelliğe sahipse; özün bilgisine ulaşmak için sûretlerin ardına bakmak gerekecektir. Bu haliyle hakikat arayışı, bir sembol mesâbesinde olan âlemin remz ettiği manalara ulaşma çabasıdır. Bundan dolayı sözü edilen bu olgu, beraberinde [*i'tibâr*] kavramını getirmektedir. *İ'tibâr*, Arapça'daki kullanımı itibâriyle "*nehri ve benzeri bir*

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265; 2: 33.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 265.

⁶⁰ Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama konusunda, şeriâtın ve aklın engellemediği farklı yorumları bir araya getirdiğini ifade etmektedir. (bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 80.) Onun bu tavrı da yukarıda dile getirilen çerçevede ele alınabilir.

şeyi karşıdan karşıya geçmek” anlamındaki [*a-b-r*] kökünden gelmektedir.⁶¹ İbnü'l-Arabî de bu kullanıma farklı vesilelerle değinmekte ve *i'tibâr kavramını zahir-bâtın, öz-sûret ikilisinde, zahirden bâtına; sûretten öze doğru geçişle irtibâtlandırmaktadır.*⁶²

İbnü'l-Arabî, varlık düzlemindeki bu umûmî fikrinin bir devamı olarak yorum açısından Kur'ân'ı da benzer bir üslupla tasvir etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın *zâhir ve bâtın yönlerine sahip bir kitap olması fikri, öncelikle işârî tefsirin varlık şartını oluşturmaktadır. İkinci olarak; zâhir ve bâtının varlığı ve bu iki alan arasındaki ilişkinin yukarıda tasvir edilen cihetle gerçekleşmesi, Kur'ân'ı anlamada i'tibâr yöntemini sonuç vermektedir.* Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kelâm'ı anlamakla, mütekellim'i anlamak arasında yapmış olduğu ayırım,⁶³ bir sûret konumundaki lafızların ötesine geçerek öze ulaşmaya çalışmakla irtibatlı bir ayırım olarak görülebilir. Ayrıca varlıksal bütünlük açısından zâhir ve bâtının her ikisinin de aslî unsur olması, İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufî bakış açısında Kur'ân'ın sûfî tecrübesiyle yorumunun epistemik değerini teorize eden önemli argümanlardan birini oluşturmaktadır.

2.1.2. Sevgi ve Yorum

Vücûd anlayışıyla ilgili olarak, İbnü'l-Arabî'nin te'vil yöntemine ve yorumlarına etki eden bir diğer önemli ilke de şüphesiz sevgidir [*ḥubb*]. Ona göre sevgi varlığın aslını teşkil etmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla varoluş sevgiden kaynaklandığı kadar, mevcutların varlığının sürekliliği de sevgi ile gerçekleşmektedir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin tamamı için önemli bir konuma sahip olan “sevgi” anlayışının temelinde kuşkusuz *kenz-i mahfî rivâyeti*⁶⁵

⁶¹ Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3: 84; İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 2:733.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 255.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 190; Ayrıca bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 49.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 484.

⁶⁵ «كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتم بي فعرفوني» “Ben bir hazine idim, bilinmezdim tâ ki bilinmeyi istedim [*ḥubb*] de mahlukâtı yarattım ve onlara kendimi öğrettim, onlar da beni bildiler.” Ali el-Kârî, *el-Masnu' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*, thk. Abdulfettâh

bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu hadîsin, hiçbir sûrette tecellî etmemiş ve bilinmeyen Zat-ı İlâhî'nin tecellî etmeye başlamasındaki sebebi ortaya koyduğunu düşünür ki bu sebep, ilgili hadiste ifade edilen “*Cenab-ı Hakk'ın bilinmeyi sevmesi [ḥubb]*” dir. *Buradan hareketle, âlemin bütün fertleri için en temelde bir “var olma”dan söz ediliyorsa, her bir mevcudun ilâhî muhabbetin bir gereği olarak var olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.* Bundan dolayı mutlak mânâda Allah'ın, âlemi veya âlemin bir cüz'ünü sevmemesi söz konusu değildir. Çünkü mevcutların her bir ferdine yönelik mutlak sevgisizlik hâli, o mevcudun yok olması anlamına gelmektedir.

Vücûd mertebeleri çerçevesinde sevgi ve sevginin bir gereği olarak rahmetin bütün vücûd mertebelerine yayıldığı görülebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Âlem-i Emr ile Âlem-i Halk arasında berzah olan ve zâtı itibâriyle tekliği temsil eden Arş, kendisinden sonraki vücûd mertebelerine sirayet eden bir etkiye sahiptir.⁶⁶ İbnü'l-Arabî burada Arş'ı ilâhî isimlerden er-Rahman'ın mazharı olarak ele alırken de Âlem-i Halk'ı kuşatan ilâhî rahmet boyutuna dikkat çekmektedir. Ancak rahmet ile ilgili sıfatların tecellîgâhı olan cennetin yanı sıra; gazab ile alâkalı ilâhî sıfatların mazharı olan cehennem de bu varlık düzeyinden sonra ortaya çıkmaktadır.⁶⁷ Buna göre cehennemde tezâhur eden ilâhî gazab dahi, Arş'taki kuşatıcı rahmetin içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla âlem içerisinde ilâhî gazabı kesbetme istidadına sahip olan insan, hiçbir zaman mutlak bir gazaba muhatap değildir. Yahut bir diğer ifadeyle cehennemin konu edildiği varlık düzeyinde ele alınan gazap, hiçbir zaman Arş'ta hâkim olan rahmetin ve sevginin zıddı değildir. Bu yüzden kulların gazaba uğraması, bütün varlıklar gibi cenneti de cehennemi de kapsayan ilâhî rahmet ile iç içe bir şekilde gerçekleşir. Son tahlilde ilâhî sevgi ve rahmetle karışık bir gazaba değil de, mutlak bir gazaba muhatap olmak, yokluk anlamına gelmektedir.

Ebu Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 141, h.nr: 232. İlgili kaynakta İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Sehâvî'nin bu hadîsin herhangi bir aslının bulunmadığını ifade ettiklerine yer verilmiştir.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî'nin arş ile ilgili fikirleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 442; 4: 40, 97; İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfız*, 57; Ayrıca bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 115-116.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7: 402.

İbnü'l-Arabî'nin rahmetin umûmiliği fikrini ontolojik bir olgu şeklinde ele aldığını görebiliriz. Daha açık bir ifadeyle ona göre kulların işledikleri fiillerin, Allah katında kabul edilip-edilmemesiyle, bu fiillerin varlıksal düzlemde ne anlama geldiği arasında fark olduğunu ifade edebiliriz. Bu yüzden her iki durum için de kulun fiilinin farklı karşılığı bulunmaktadır. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklayacak olursak; İbnü'l-Arabî'nin şirk konusundaki fikirleri, konuyla ilgili önemli ipuçları verir. İbnü'l-Arabî, ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ "Rabb'in ancak kendisine ibadet etmenizi hükmetti..."⁶⁸ âyet-i kerimesindeki ﴿قَضَىٰ﴾ kelimesinin "emretmek" değil de "hükmetmek" anlamında olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Âyetteki bu kelimeye hükmetmek anlamı verildiğinde ise, bütün ibadet edenlerin ibadetlerinin Allah'a ait olması gerekmektedir. Hâlbuki vâkıa bundan farklıdır ve insanlar içerisinde Allah'tan başka varlıklara tapanlar bulunmaktadır. Âyetin; sözü edilen şekilde anlaşılmasıyla müşriklerin durumu arasındaki bu zıtlık, fiillerin ontolojik karşılıklarıyla, Allah katında kabul edilmesi arasındaki ayrım vasıtasıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Ontolojik açıdan, her bir mevcûdun varlığı ilâhî bir irtibatla tahakkuk etmektedir. Ona göre sûretlere refâkat eden ve onların var olmasını sağlayan bu yön dolayısıyla Allah haricindeki varlıklara ibadet, aslında Allah'a ibadet etmek hükmündedir. İbnü'l-Arabî bunu örneklendirirken ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبًا سَمُومًا...﴾ "Onlar Allah'a ortak koştular. De ki: Onları isimlendirin..."⁷⁰ âyetine işaret eder ve:

"Onlar, eğer (taptıkları şeyleri) isimlendirirlerse, o isimler (taptıkları şeylerin) hakikati olurlar. Bu safhadan sonra elleriyle yontup taptıkları şeye taş, ağaç ve yıldız demezler. Zîrâ ibadet edilen özdür, sûret ise onların yaptığı iştir. (Müşrikler) onları ilâh diye isimlendirirlerse; ilâhın, onların taptıkları şey olduğu bilinir."⁷¹ der.

İbnü'l-Arabî, burada müşriklerin başka ilâhlara ibadet ediyor olmalarının sadece sûret itibâriyle olduğunu, öz itibâriyle ibadet ettikleri

⁶⁸ İsrâ, 17/23.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 552.

⁷⁰ Ra'd, 13/33.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 552; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-'Alâ 'Affî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ty.), 72.

şeyin Allah olduğunu söylemekle,⁷² bu fiilin ontolojik karşılığını ortaya koyar. Çünkü ona göre bu durum, Allah'ın, ibadet noktasında varlıkların Allah'tan başkasına ibadet etmemelerine dair hükmünün sonucudur ve bu husus İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî kıskançlığın [el-gayratu'l-ilâhîyye] bir gereğidir.⁷³ Sözü edilen hükümden dolayı hiçbir kimse ibadette Allah'a ortak koşamaz. Öte yandan, ontolojik açıdan "perçeminden tutulmuş"⁷⁴ ve putlara tapıyorken dâhi hakikatte Allah'a ibadet eden insanın, ibadeti nispet ettiği makamda yanılması⁷⁵ -şirk fiilini işlemesi- Allah'ın kabul ettiği din düzleminde reddedilmekte ve müşrik, azaba dūcâr olmaktadır.⁷⁶

Rahmetin umumîliği fikrinin de böylesi bir ontolojik zemininin olması, gerek mü'min gerekse kâfir ve müşrik bütün insanların zikredilen ontolojik çerçevede bir rahmete muhatap olduğunu göstermektedir.⁷⁷ Yani bu düzeyde Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Ancak öte yandan bahsi geçen rahmet, günahkârların cezalandırılmamasını yahut onlara gazab edilmemesini gerektirmemektedir. Çünkü bu kuşatıcı rahmet, azabın zıddı olan rahmet değildir. Nitekim sevgi ve gazab, rahmet ve azap arasındaki zıtlık İbnü'l-Arabî düşüncesinde Arş'tan sonraki varlık düzeyi olan Kürsî'de kendisini gösterecektir.⁷⁸

Bu fikrî altyapı dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin cehennemde azâbın sürekliliği konusundaki âyetleri te'vil ettiğine şahit olmaktayız. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, cehennemde ebedî kalmakla azâba sürekli

⁷² "فإن الله هو الوجود والموجود وهو المعبود في كل معبود و في كل شيء..." "Muhakkak ki Allah, vücûttur ve mevcûttur ve her ibadet edilende kendisine ibadet edilendir ve her şeydedir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 145.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 310-311.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, «...ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم» "Hiçbir canlı yoktur ki perçeminden tutulmuş olmasın, muhakkak Rabbim dosdoğru bir yol üzeredir." (Hûd, 11/56.) âyet-i kerimesindeki "perçeminden tutulma"yı her bir canlının, Allah'ın dosdoğru yolu üzere olması şeklinde anlar. (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 103) Bu, varlıkların yaratılışına yerleştirilmiş ve her ne yaparlarsa yapsınlar Allah'a ibadet ediyor olmalarını gerekli kılan bir tür ontolojik ilke olarak anlaşılabilir.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 310.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 43.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 103.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 198; 7: 402.

düçâr olmak arasında bir fark gözetdiği de bir vakiadır.⁷⁹ Nitekim o, rahmetin farklı formlarının bulunabileceğinin altını çizmektedir.⁸⁰ Varlığın sevgi ile başlayıp, sevgi ile sürmesi fikri ve Kur'ân'da sevgiye muhatap olma bakımından sadece insan türünün zikredilmesi,⁸¹ İbnü'l-Arabî'nin bir ilke olarak, Kur'ân yorumunda sevgi ve merhamet unsurunu merkezde tutan bir bakış açısına sahip olması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Ancak onun bu yaklaşımını modern dönem hümanizmine tebdil etmek sûretiyle tahrif edip, yanlış bir mecrâya çekmemek gerektiği de açıktır.

2.2. İnsan

Kur'ân'la iletişime geçen, onu anlayan, hayatına aktaran ve onunla birlikte "bulma" yolcuğuna çıkan varlık olması sebebiyle insan, İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışındaki diğer temel kavramlar kadar önemli bir yer işgal etmektedir. İnsanın varlığı, hitabın muhatap zeminini teşkil etmekte; insanın tasviri ise bu hitab ve muhatap ilişkisinin niteliğini belirlemektedir. Zîrâ bu sistem içerisinde güçlü ve şümüllü bir Kur'ân tasviri, ancak onun muhatabı olan insanın tasviriyle uyum arz ettiğinde bir anlam ifade etmektedir. Aksi takdirde ya Kur'ân'ın sözü edildiği gibi şümüllü olup olmaması ya da onun gönderilişindeki hikmet sorgulanabilir bir duruma düşecektir.

İbnü'l-Arabî'nin, sunduğu Kur'ân tasvirine uygun bir insan profili de ortaya koyması, hitap ve muhatap arasındaki sözü edilen ilişkiyle yakından irtibatlıdır. Nitekim, onun, "Kur'ân'la İnsan-ı Kâmil'in ikiz kardeş olduğu"na yönelik fikirlerinin,⁸² bu bağlamda ele alınması gerekmektedir. Zikredilen kardeşliği temin eden husus, İnsan-ı Kâmil'in tıpkı Kur'ân

⁷⁹ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 68.

⁸⁰ Örneğin rahmetin gerektirmediği bir durumun kaldırılmasından sonra nimetin ve rahatlığın artması, burada zikredilebilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 99.

⁸¹ Bkz. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*, 35.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 137-138; İbnü'l-Arabî aynı ifadeyi Hatmu'l-velâyeti'l-Muhammediyye için de kullanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6: 54; Ayrıca Kur'ân-Kâmil İnsan ayniyetine dair ifadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 329; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfi*, 906; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 312-313.

gibi ilâhî ve kevnî hakikatleri kendisinde bir araya getirmesidir.⁸³ *Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre bir ilke olarak; hem Kur'ân'ın hem de insanın, âlemdaki bütün hakikatleri bünyelerinde barındırmaları açısından benzeştiklerini ifade edebiliriz.*

İnsanın ilâhî ve kevnî hakikatleri bir araya getiricilik özelliği, insanı “*insan*” yapan şey olması kadar, onun, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında Kur'ân'la en yetkin şekilde irtibat kurabilecek düzeyde bir varlık olmasını da tesis etmektedir. Öte yandan, hem Kur'ân'ın hem de insan-ı kâmil'in bir araya getiricilik özelliğine sahip olması, Kur'ân için sözü edilen bütün boyutların ve bütün genişliğiyle mânâ okyanusunun insanda bir karşılığı bulunduğu sonucuna da ulaştırmaktadır.

Kur'ân-insan arasında kurulan bu tekâbüliyyet ilişkisi, diğer açıdan da insanın, Kur'ân'ın bu farklı boyutlarındaki anlamlarını idrak ve müşâhede edebilecek güçlerine işâret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesi dikkate alındığında her bilgi alanına, o alanda yetkin olan bir kuvvenin teşhis edilmesinin⁸⁴ arka planında yatan şey de Kur'ân-İnsan-ı Kâmil denkliği ve insanın, *sahilsiz bir umman*⁸⁵ olan Kur'ân'ın mânâlarını tahsile güç yetirebilmesiyle alâkalıdır.

İnsanın, Kur'ân'la sözü edilen bu çok boyutlu iletişime geçmesi Kur'ân'ın işârî/sûfî tefsirine imkân tanımaktadır. Böylece insan, Kur'ân vasıtasıyla hem kendi dışındaki dünyayı hem de kendindeki hakikatleri anlamaya doğru bir yolculuğa çıkabilmektedir. Kur'ân'ın bu yolculuğa tesiri ise sadece insanın farkındalığıyla ortaya çıkmaktadır.⁸⁶ Yine işârî yorumlarda Kur'ân'ın anlaşılması ile ilgili beliren yanlışlıklar, Kur'ân'ı

⁸³ Bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59-60; İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 32.

⁸⁴ Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında (s. 130-133) açık bir şekilde görülen bu bakış açısının Tasavvuf geleneğinde Hâkim et-Tirmizî'den itibaren işlendiği bilgisi için bkz. Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, 130-131. İbnü'l-Arabî de bilgi kaynaklarını incelerken benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 147; 3: 347; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 119.

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 315.

⁸⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 290.

ve içerdiği anlam hazinesini, onun sahip olduğu genişliği göz arđı ederek kayıtlamaktan kaynaklanmaktadır.⁸⁷

2.3. Bilgi

Varlığa dair görüşlerinin bir uzantısı olarak ortaya koymuş olduğu bilgi nazariyesi İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışı ile ilgili birçok çıkış noktası içerdiği görülmektedir. Ancak burada işari tefsirin mahiyetini, özelliklerini belirleyen ilkeler üzerinde durulacaktır.

2.3.1. Nazarî Bilgi, Keşfi Bilgi ve Yorum

İslam düşünce geleneği açısından zâhir ve bâtın boyutlarıyla varlık, insanın bilgi edinme kapasitesi içerisinde bulunmaktadır. Bu, bizzat Kur'an'ın sunmuş olduğu "*imkân dâhilindeki bilgi alanı*"nın bir gereğidir.⁸⁸ Ancak, bir diğer isimlendirmeyele fizik ve metafizik varlık alanları ile ilgili, insanın bilgi edinme yetilerine bakıldığında; duyular ve akıl maddî lemlle sınırlı olmakla birlikte; haber, hem fizik hem de metafiziğe yönelik veçheleri bulunan bir bilgi kaynağıdır. Gerçek şu ki bu son bilgi kaynağının vahiyle irtibatlı boyutunun da haber olarak isimlendirilmesi, peygamber haricindeki insanlar dikkate alındığında geçerlidir. Kur'an veya daha umûmî bir ifâde şekliyle vahiy, her ne kadar peygamber için de bir takım haberleri içeriyorsa bile bizzat vahyin kendisi mahiyeti tarif edilemeyen bir bilgi edinme yoludur. Bunun yanı sıra kelmcılar, vahiy haricinde metafizik alanla ilgili bilgilerin tahsilinde; şâhide dayanarak, gibe istidllde bulunmayı [*el-istidll bi'ř-şâhid 'ale'l-gib*] bir yöntem olarak kullanmaktadırlar. Her ne kadar ehl-i sünnet kelimcileri arasında farklı istidll şekilleri bulunsa da⁸⁹ sistem olarak metafizik alana dair bilgiye yönelik esaslar, bu yöntemde benzerlik ve zıtlık üzerinden tesis edilmektedir.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 103.

⁸⁸ Kur'an açısından insan bilgisinin, hem fizik hem de metafizik alana yönelik olduğu ile ilgili tahliller için bkz. Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2004): 1-12.

⁸⁹ Metin zdemir, "Kelâmî İstidlâlin Problematiği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2001): 178-182.

Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bariz bir şekilde görülen "farklı varlık alanlarına, farklı insanî kuvvetler" fikriyle⁹⁰ paralel bir şekilde İbnü'l-Arabî, metafiziğe yönelik bilginin, insandaki beş duyunun haricindeki bir kuvvet ile gerçekleşeceğini söylemektedir. Çünkü ontolojik bakımdan fizikî âlemden farklı bu varlık alanını, sadece fizikî âlemi algılamada güç sahibi olan duyu organlarının ve onların bilgisine dayanan aklın bilmesi mümkün değildir.⁹¹ Bundan dolayı her bir varlık alanına dair bilgi edinebilmek için insanda farklı güçlerin tasavvur edilmesi fikrine ulaşılmıştır. İnsandaki dış ve iç duyular, görünen dünyanın belli bir düzenle işleyen yapısı içerisinde çalışması gerçeğinden hareketle o, evrenin belirli bir nizâm ile var olmaya devam etmesini, tarihî ve sosyolojik şartların oluşturduğu örgüyü, geçmişe dayalı tecrübe ve haberleri algılayan duyular vasıtasıyla, insanın fikrî yapısının şekillenmesinden bahsetmektedir.⁹² Bundan dolayı alışlagelmiş veya kendimizi içerisinde hazır bulduğumuz bu ortamdan sıyrılmaksızın görünür âlemden tamamen farklı olan metafiziğe, eşyanın bânîna, özüne dair bilgi edinmek, sadece vahiy yoluyla bildirme şeklinde söz konusu olabilir. Ancak bu noktada İbnü'l-Arabî ile kelamcılar arasındaki ihtilaf mahalli, İbnü'l-Arabî'de vahyin -özel bir kullanımla da olsa- peygamberler haricindeki insanları da içine alacak şekilde bir kapsama sahip olmasıdır. Şu halde peygamberlerin haricindeki insanlar için de eşyanın hakikati, özü ve bânîyla ilişkilendirilen akıl ve haberden farklı bir bilgi kaynağı söz konusudur. Daha özel bir çerçevede beş duyu haricinde sûfî için Kur'an'ın bânî anlamlarını bilmeyi sağlayacak bir bilgi kaynağı daha bulunmaktadır. Bu da tıpkı vahiy gibi ilâhî öğretime işâret eden keşftir. *Dolayısıyla ilkesel olarak İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının epistemolojik düzlemdeki kaynaklığını, keşfin oluşturduğu ifade edilebilir.*

İşte bu bilgi kaynağıyla donatılan sûfî, İbnü'l-Arabî'ye göre duyu organlarının algılama sınırını aşan birçok konuda olduğu gibi, Kur'an'ın lafızlarının bânîna yönelik bir bilgiye de ulaşabilmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu şu tasnif, varlıkların farklı yönleri ve o

⁹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 130-133.

⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 194, 345; Benzer bir eleştirisi için bkz. *Fütûhât*, 2: 109.

⁹² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 194, 436; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 115, 121.

yönlere tekabül eden bilişin niteliği çerçevesinde önem arz etmektedir: İbnü'l-Arabî, *bilmek* [el-'ilm] ile *anlamak* [el-fehm] arasında bir ayrıma gitmekte ve Kur'an'ın lafızlarıyla,⁹³ anlamayı; Kur'an'ın maddeden mücerret kelâm oluşuyla da, bilmeyi irtibatlandırmaktadır.⁹⁴ Bu ayırım ile İbnü'l-Arabî'nin "*anlama*"yı, varlıkların sureti -daha özel kullanımda Kur'an'ın lafzı- üzerinde fikir yürütmeye; buna karşılık "*bilme*"yi ise varlığın özünü -Kur'an'ın batinını- keşfetme ile irtibatlandığı düşünülebilir. *İbnü'l-Arabî'nin keşf ve nazarî bilgiyle irtibatlı olarak "bilme" ve "anlama" şeklinde yapmış olduğu bu ayırım, ilke bazında Kur'an'ın işârî tefsirinin epistemolojik değerini ortaya koymaktadır.*

İbnü'l-Arabî'nin keşf ile vahiy aynı mahiyete sahip bir bilgi kaynağı şeklinde sunuyor olması vahiy-akıl ilişkisi bağlamında ulaşılan yargıları keşif-akıl ilişkisine de aktarma amacı gütmektedir.⁹⁵ Nitekim varlıklar için dile getirilen *farklı alan/mertebe* fikrinin beraberinde getirdiği *bilgi kaynaklarının farklılaşması* teorisi çerçevesinde akıl ve vahiy -dolaylı olarak da keşf- arasında tesis edilecek ilişkinin mahiyeti, bir epistemolojinin tamamına etki edebilecek ana konulardan birini oluşturur.

*Fütûhat'*taki alegorik anlatımında İbnü'l-Arabî, vahiy-akıl ilişkisini farklı boyutlarıyla ele almaktadır.⁹⁶ İbnü'l-Arabî ilgili yerde bu iki otoritenin faaliyet alanını sultan-nâib sembolüyle aktarmaktadır. O, akli bu ilişkide sultan olarak ele almakta ve sultanın, tasarrufta bulunması için nâibine/şeriata yetki vermesinden bahsetmektedir. Kulun yükümlülüğünün akılla ilişkisi bağlamında kullanıldığı gayet açık olan bu betimlemenin devamında konuyu sultan ve nâibin hem halk hem de kendi aralarında ortaya çıkan otorite sorununa getirir. Bu meyanda, bir ülkede sultanın reyaya kendini göstermemesi ve naibinin halkın işlerini idare etmesi sembolü üzerinden sultan ve nâibin birbirlerine karşı güç dengesine değinir. Netice itibâriyle nâibe/şeriata mülkünde tasarruf

⁹³ Gerek lafzî ve gerekse şekil olarak maddeyle iç içe olan kelâm.

⁹⁴ Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 283.

⁹⁵ "...Akıl bakımından elimizde azabın varlığının sürekli olduğuna dair bir kanıt yoktur. Geride ise, sadece inkâr edilemeyecek bir tarzda aktarılan nasslar veya kuşkunun girmediği keşif kalmıştır. *Akıl, doğru sözlü birinde açık bir nass veya açık bir keşif geldiğinde, onu reddetme hakkına sahip değildir...*" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 398.

⁹⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 431-432.

hakkını vermekle sultan/akıl, herhangi bir noksanlığın kendi hâkimiyetine ve halkına ilişmemesini temin etmektedir. Öte yandan sultan, nâibin hükmünün geçerli olabilmesi için kendi otoritesini kabul etmesi gerektiğini ifade ederek de halk tarafından sevilen, kabul gören ve hatta sultanın gücüne neredeyse galebe çalan nâibin, sultanı makamından azledemeyeceğini ortaya koyar. Birbirleriyle ilişkisi bakımından gerilimli bir tablonun sunulduğu bu örneklemede sultan olarak nitelenen akıl, insana birinci bilgiyi vermektedir ki bu sâyede insan, mükellef olmaktadır. Nâib ise aklın verdiği bu birinci bilgi ile alâkası olmayan ve aklın bilemediği ikinci bilgiyi vermektedir ki o da Allah'ı bilmektir [*ma'rifetu'llâh*]. Bu ise, son tahlilde sultan ve naibin birbirini tamamlayan, ancak her ikisinin farklı türden bilgilere sahip olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî, özet şeklinde sunduğumuz sultan-nâib sembolüyle aynı zamanda akıl ve vahyin bilgi türü ve düzeyi bakımından farklılığını da ortaya koymaktadır. Kendi sınırlı alanı içerisinde aklın otoritesinin itiraf edilmesini bu örnekte zımnen ifade eden İbnü'l-Arabî, vahiyle kıyaslandığında çok kısıtlı bir bilgiye sahip olan aklın, şeriatın sunduğu bilgiye hâkim kılınmamasını, farklı bilgi türleri örneklemini üzerinden sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, akıl merkeze alınarak vahyin sunduğu bilginin imkânsız karşılanmasını mümkün görmez. Bu mânâda kelâmcıların âyetlere getirmiş olduğu te'vile de mesafeli durur.⁹⁷

Buna karşılık müellif, akıl ve vahiy (veya keşif) arasındaki irtibatı ise tamamen ayrışmaya dayalı bir ilişki şeklinde kurgulamaz. Zîrâ akıl, kâbil yönü⁹⁸ itibâriyle müşâhede edilen ilâhî feyzi anlayabilmekte ve bir kalıba dökülebilmektedir.

⁹⁷ Ru'yetullah, Allah'a mekân atfedilmesi v.b. farklı kelâmî konularla ilgili âyetlerin te'vil edilmesi noktasında İbnü'l-Arabî'nin itirazları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 60, 244, 279, 332-333.

⁹⁸ Aklın, duyu organları vasıtasıyla aldığı bilgide hüküm sahibi olan yönünü değil de, ilâhî feyzi alma istidadına sahip olan özelliğini kastetmektedir. İbnü'l-Arabî'nin, aklın bu iki yönü ile ilgili fikirleri için bkz. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mesâil", *Resâilu İbn Arabî* içinde (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 303; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1, 147; Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 103-104; Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 66.

Ancak aklın keşfi kayıtlayarak anlaşılabilir bir forma döktüğü bu mârifet, bizzat müşâhedede görülen anlamı herhangi bir kayıp olmaksızın karşılamakta mıdır?

İbnü'l-Arabî, müşâhedeyi “şaşırtıp/donup kalma” ile; kelâmı ise “anlamak”la irtibatlandırır.⁹⁹ Bu irtibat şekli, müşâhede ve kelâmın ortaya çıkardığı sonuçları ortaya koyar gibi görünse de; aynı zamanda “donup kalma” ve “anlama” eylemlerinden herhangi birine sahip olan insanın kelâm veya müşâhededen hangisine muhatap olduğunu da göstermektedir. Kelâmın tesis edilişindeki gâyenin bir şeyin hakikatini değil de, o hakikatin sûretini zihinde hazır etmek olduğu düşünülürse müşâhede düzeyinden kelâm düzeyine geçiş, özü sûretlerle hikâye etmekten başka bir şey olmayacaktır. Çünkü kelimeler birer sembol olduğu için hakikati değil, sadece hakikat hakkında bilgi verir.¹⁰⁰ Dolayısıyla kelâm ve kelâma muhatap olmanın bir neticesi olan anlama eylemi, hiçbir zaman müşâhedenin verdiği anlamı vermeyecektir. Buradan işârî tefsir ile irtibatlı şu sonuçlar çıkarılabilir:

İbnü'l-Arabî'in, ortaya koyduğu varlık ve bilgi nazariyesi kapsamında keşfe dayanan işârî tefsir, mütekellimi anlamayı gaye edinmekte ve bu metotla Kur'ân'a yaklaşmaktadır.

Mücerret kelâmı anlamak, maddeyle iç içe olan kelâmı -bir diğer ifadeyle sûreti- anlamakla karşılaştırıldığında tecrübe edilebilir bir bilgiyi iltizam etmektedir.

İşârî tefsir olarak isimlendirilen te'viller, hiçbir zaman sufi tecrübenin bizzat kendisi değildir. Bilakis o tecrübenin bir şekilde ifadelere dökülmüş halleridir.¹⁰¹ Bu özelliği itibâriyle keşfin ifade edilmesiyle keşf birbirinden ayrı şeylerdir.

Sûfi yorumlar, sûfi tecrübenin bir tür sûretini teşkil ettiği için, hem sûfi tecrübeyi perdelemekte hem de o tecrübenin hakikatine işâret eden bir semboller bütünü olmaktadır. Yalnız burada kastedilen semboller, sûfi dilin kendine

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 390.

¹⁰⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 355, John White, *Aydınlanma Nedir?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Ayna Yayınları, 2002), 20'den naklen; Benzer bir bakış açısı için bkz. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, 176.

¹⁰¹ Bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 357, 370-371.

has birtakım semboller içermesinin yanı sıra -ve daha öncelikli olarak- öz-sûret ayrımı çerçevesinde sûrete tekâbül etmektedir.

İfadelere dökülmüş bir sûfî tecrübe, dilsel, tarihî, ferdî ve ictimâî imkân ve kapasiteyle etkileşimin yanında akıl süzgecinden geçmesi neticesinde ortaya çıkan bir olgudur.

Burada sözü edilen durum, keşfin -daha özel anlamda işârî tefsirin- vücuda getirildiği çağın ilmî mirasının izlerini taşımasıyla, keşfe dayalı bir bilgi olması arasında bir tür gerilim ortaya çıkarmaktadır. Belirli bir tarihî ve ictimâî ortamda hayatını sürdüren her şahsın, o tarihî şartların etkisini kendisinde aksettirdiği bir gerçektir. Dolayısıyla tecrübe, sûfî tarafından ifade edilme noktasına geldiğinde sûfînin ilmî kapasitesinin yanı sıra zekâsının, ufkunun, dili kullanma maharetinin, tarihî şartların vb. özelliklerin tamamının etkisi onun kelimelerine, üslûbuna yansıyabilmektedir.¹⁰² Sözü edilen bu etki, sûfî tecrübenin ifadesiyle alâkalı bir durumken; sûfînin yaşamış olduğu mânevî halin mahiyeti, bahsedilen şartlardan daha farklı bir siyâka sahiptir. Bu ikinci durum daha çok, kişinin var edildiği kapasiteyle irtibatlı olarak şahsına has ilâhî tecellilere mazhar olduğu bir durumdur. Sûfînin içinde bulunduğu bu iki farklı hâl sürekli bir şekilde iletişim içerisinde. Bu ilişkiden dolayı sûfî iki farklı siyâkî mezmetmek sûretiyle ifadelerini ortaya koyan kişi olarak tasvir edilebilir. Bundan dolayı işârî tefsiri, sûfînin yaşadığı farklı siyakları göz ardı ederek, sadece daha uzak te'villerin tercih edildiği aklî bir fikir yürütmeye indirgemek, işârî tefsirin mahiyeti ile ilgili kısır bir yol tutmak olacaktır.

Gelinen noktada, İbnü'l-Arabî'nin akıl ve keşf arasında kurguladığı ilkenin, insandaki nazar veya keşf kapasitesinden herhangi birini atıl duruma getirmekten ziyade, ayrı varlık alanlarına ait bu yetileri aktif bir şekilde kullanmayı incelemek, ifade düzleminde ise bu iki bilgi kaynağının verilerini bir potada eritmek olduğu görülmektedir.

Kur'ân'ın yorumu çerçevesinde konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, akıl yürütme ve keşfi bilginin nitelikleridir. *İbnü'l-Arabî'ye göre keşfi bilgi, yukarıda da bahsi geçen husûsiyetlerinden dolayı, kat'î bilgiler sunmaktadır. Buna mukabil akıl yürütme, özü ve çalışma*

¹⁰² Sûfî tecrübenin, ifadelere dökülmesinin tarihî, kültürel atmosfer çerçevesinde gerçekleşmesi ile ilgili bkz. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 395.

şekli açısından Kur'ân'ın bâtinunun anlaşılmasında zannî bilgiler vermektedir. Öte yandan keşfi bilgide olduğu gibi, akıl yürütmeye elde edilen bilgi de öznellik içermektedir. Nitekim keşfin özneliğini ve keşfen bilinen bir meselenin hakîkatinin gösterilemeyeceğini İbnü'l-Arabî de farklı vesilelerle dile getirmekte, buna karşılık nazarî düşüncenin de öznel olduğunu söylemektedir.¹⁰³ Dolayısıyla teorik olarak iki tür bilgi arasındaki temel fark, zannîlik ve kat'îlikle alâkalı görülmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, nazarî bilginin söz konusu olduğu bütün konularda ihtilafın varlığından; keşf ve keşf ehli arasında ise bir ittifakın bulunduğundan söz etmektedir. Keşfi bilginin kat'îliği, “eşyânın hakikatini idrak etme”nin bir gereği olarak görülebilir. Buna mukabil nazarî bilgi, suretlerle irtibatlandırıldığı için zann ifade etmektedir.

Yukarıda işâret edilen konunun yanı sıra keşf ve nazar yöntemiyle alâkalı başka bir farklılığa daha değinmek istiyoruz. Bu farklılık, bir açıdan öznellik ile ilişkilendirilebilecek gibi görünse de, bir başka açıdan ondan ayrılan *doğrulanamazlık*tır. Keşfle kıyaslandığında nazar yönteminin sunduğu bilgilerin -her ne kadar içerisinde birçok ihtilaf bulunsa da- doğrulanabilir olduğu söylenebilir. Ancak keşfi bilginin doğrulanamazlığı daha önce de ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin de kabul ettiği bir husustur.¹⁰⁴ Öncelikle keşfi bilginin, -keşfi bilgi olması bakımından- tecrübe edilmediği müddetçe bilinmesinin imkânsızlığını itiraf etmek gerekmektedir. Nitekim benzer durumlar hayatın farklı birçok alanında da görülebilir. Örneğin bir virtüözün, icra etmiş olduğu işin mâhiyeti ile ilgili hiçbir ifadesinin, o müzik enstrümanını bizzat çalmakla elde ettiği tecrübeye mukabil gelemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin -veya herhangi bir sūfinin- ifadelerinden yola çıkılarak onun fikirleri anlaşılabilir, kendi bütünlüğü içerisinde makul bir çerçeveye oturtulabilir. Ancak onun keşf olarak tanımladığı bu bilgilerin bütününden ne bir mesele hakkında, ne de keşfin ne olduğu ile ilgili, bizzat tecrübe edilen bir olgu vasıtasıyla elde edilen düzeyde bilgiye ulaşmış sayılamayız. Bundan dolayı keşf kavramının kullanıldığı düzlemde “kelâm” ile irtibat kurma, mahiyet açısından test edilebilir ve doğrulanabilir değildir. İnsanın “vech-i hâs” irtibatıyla Allah'tan ilim ve

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 514-515.

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 514.

mârifet aldığı, Allah ile kişi arasındaki bu irtibatın diğer bütün varlıklara kapalı olması fikri de¹⁰⁵ göz önüne alındığında *İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin bütünlüğü açısından "sûfi tecrübe olarak işârî yorumlar"ın test edilebilirlik, doğrulanabilirlik ve tekrar edilebilirlik seçeneğinin varlığı teoride muhaldir.* Bundan dolayı o, Kur'ân okuyan kişi için yapmış olduğu uyarıda bir âyeti iki kere okuyan ve her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlayan kişinin aldanmış olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁶ *Bu noktada, İbnü'l-Arabî de dâhil olmak üzere sûfi bakış açısının keşf dedikleri yöntemle Kur'ân âyetleri hakkında genel geçer bir bilgiye ulaşmak veya değişmez bir hakîkati ifade etmek gibi bir iddialarının bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir.* Ancak teori düzleminde dile getirilen bu yorum şeklini, İbnü'l-Arabî ile birlikte artık iyiden iyiye şekillenen varlık ve bilgi nazariyesi içerisinde icrâ edilen yorumlardan ayırmak da elzemdir. Zîrâ bu ikinci yorum şekli, sûfinin Kur'ân anlayışının temelini oluşturan "mânânın bireysel tecrübesinin", ifade düzlemine aktarılmasıdır ki bu işârî tefsirin teorik alt yapısının pratize edildiği ve teorik yapıdan yer yer farklılaşan boyutudur.

2.3.2. Tecellî-Sülûk/Yolculuk ve Yorum

Âlemdeki her bir mevcûd, kendisini var eden ilâhî ismin tecellîsi ile vücûd bulduğu gibi, mârifet de Allah ile her bir varlık arasındaki *vech-i hâsı* ifade eden bu tecellî ile kula aktarılmaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik açıdan Allah-âlem ilişkisini anlatan kilit konulardan biri olan ilâhî isimler, tecellînin sonsuzluğu ve tekrar etmemesi sebebiyle sonsuzdur.¹⁰⁷ Dolayısıyla her bir tecellî her an yenilenen âlemin tek tek bireylerinde başka bir ilâhî ismin zâhir olması demektir. Sözü edilen bu anlayışı sebebiyledir ki İbnü'l-Arabî, varlıkta hiçbir şeyin tekrarlanamayacağını, bu yüzden âlemde sadece sûretlerde benzerliğin olabileceğini, ama bir şeyin benzerinin onun *aynı* olamayacağını ifade eder.¹⁰⁸ Tecellî, bu haliyle âlemdeki/tecellîgahtaki

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 412, 4: 78.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 191.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 81.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 92.

farklılaşmanın sebebi olarak görülmektedir.¹⁰⁹ Bu durumda ona göre insanların, durağan ve sâbit olarak gördüğü her şey onların vehminden başka bir şey değildir.

Tecellînin sürekli farklılaşması, yalnızca vücûd verme anlamındaki tecellî ile sınırlı değildir. Filhakika var olmakla bilgi arasındaki bağla ve her bilginin bir varlık alanına tekâbül etme gerekliliğiyle irtibatlı olarak, varlıktaki sürekli farklılaşma tecellî vasıtasıyla ilkâ edilen bilgide de sürekli farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bir diğer ifadeyle: “*Vaktin değişmesiyle mârifet de değişmektedir.*”¹¹⁰

Tecellînin sürekliliği ile irtibat kurulması gereken bir diğer konu da şüphesiz yolculuktur. Aslında İbnü'l-Arabî'ye göre yolculuk, âlemin ayrılmaz özelliklerinden biridir. Onun bakış açısında âlemdeki bütün varlıklar sürekli bir yolculuk içerisinde ve bu yolculuk, varlığın, ilâhî isimler ve tecellîlerde sereyânından başka bir şey değildir. Hem var olabilmek hem de bilebilmek; bir ilâhî ismin mazharı olmaktan, başka bir ilâhî ismin mazharı olmaya doğru her an bir mesafe katetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesindeki varlık dâiresi örnekleminde¹¹¹ bulunan *kavs-ı 'urûc*, bir yandan sûfînin mânevî terakkisine işâret etmekle birlikte, diğer yandan her an farklılaşan

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 401. Aynı zamanda tecellînin tecelligâha göre de gerçekleşmesi gibi paradoksal bir durum da söz konusudur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 107.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 92.

¹¹¹ İbnü'l-Arabî düşüncesinde vücûd hem “*var olmak*” hem de “*bulmak*” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu özellik, “vücûd”un, Allah-âlem münasebetini ontolojik ve epistemolojik açıdan açıklayan önemli bir kavram olmasını beraberinde getirir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bahsi geçen özelliği ve içeriği itibâriyle vücûdun tek noktadan başlayan ve yine o noktada son bulan dairesel bir yolculukla tasvir edildiği görülmektedir. Dairenin en üst noktasından en alta olan yolculuk, varlığın “var olmak” anlamını karşılamaktadır. *Kavs-ı nüzul*, olarak da isimlendirilen vücûdî mertebelerdeki bu hareket, vahdetten kesrete; latîften kesife doğru gerçekleşmektedir. Dolayısıyla *kavs-ı nüzul* ile varlığın ontolojik mertebelerinin belirginleştiği alan kastedilir. Dairenin diğer kısmı ise *kavs-ı urûc*dur. Varlıkta en son zuhûr eden *İnsan-ı Kâmil* mertebesinden, *Lâ Ta'ayyün*'e doğru gerçekleşen bu yolculuk, İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde “*bulmak*”ı ifade eder. Bu yolculuk alttan yukarı, kesretten vahdete doğru, ilmî bir yolculuktur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 193; Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2009), 236-237.

tecelliler sâyesinde sûfînin ilâhî isimlerde yolculuğuna da delâlet etmektedir.¹¹² Hayata ve mârifete bu şekilde bir bakışın; sûfîyi, tekrar yaşanması kesinlikle mümkün olmayan haller arasında hareket eden bir yolcu şeklinde tanımladığı gayet açıktır. *Kur'ân ise bu yolculukta, her bir âyeti bir makam; her sûresi bir menzil olan, okundukça, idrâk edildikçe bu makam ve menzillerin aşıldığı bir kitap niteliğine sahiptir.*¹¹³

Bahsi geçen fikrî arka plân nedeniyle, Kur'ân'ın işârî yorumları bir tür dinamizm kazanmakta ve bununla irtibatlı olarak işârî yorumların öznel, test edilemez ve doğrulanamaz olması sağlanacaktır. *Hâl böyle olunca bir ilke olarak, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân âyetlerine getirmiş olduğu yorumunu dayatmaya çalışmak veya o yorumların kabul edilmesi için muhatabı ikna etmek gibi bir çabası söz konusu olmamaktadır.* Bilakis o, insanın Kur'ân ile birebir irtibâta geçmesini, her an farklılaşan tecellileri idrak ederek, Hakk'ın kendisine göstereceği anlamları müşâhede etmesini teşvik etmektedir.

Ancak bu söylemin, beraberinde bir takım problemleri getirdiği de görülmektedir. Çünkü dinî emirlerin form ve içeriğinin bu yorumlama şekli vasıtasıyla tahrip edilmesi ihtimalinden kaygılanılmaktadır. Nitekim bâtınîlerin yorumları sözü edilen bu endişeyi haklı gösterecek birçok örnek sunmaktadır. Ancak meseleyi işârî tefsir çerçevesinde ve doğru bir siyapta ele almak için öncelikle işârî tefsirin mâhiyeti ve hususiyetlerini dikkate almak gerekmektedir.

İlk olarak, mutasavvıfların "işâret" olarak isimlendirdiği yorum şekilleri, sözü edilen bilgi edinme yolu vasıtasıyla ulaştıkları anlamlara delâlet etmektedir. Bu yüzden aklî çıkarımlara dayanan diğer yorum türleriyle kıyaslandığında işârî tefsir, farklı bir gerçeklik düzlemine sahiptir.

İkinci olarak işârî tefsir, dil, sahih nakil ve akıl vasıtasıyla anlaşılan ve bir davranış şekline dönüşen Kur'ân'ın zâhirine -anlama şekillerindeki ve uygulamadaki bütün ihtilaflara rağmen- dayanmak suretiyle nefsi terbiye edip, kalbi saflaştırmak neticesinde ulaşılan

¹¹² Varlık ve yolculuk konusuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 135, 344, 345, 346, 347, 367-368; ayrıca bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 34-35.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 292; 2: 170.

mânâları temsil etmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesinde nasıl ki lafızlar, mânâyı muhafaza eden ve yönlendiren bir özelliğe sahipse,¹¹⁵ lafzî anlama düzeyi ve o düzeyde tesis edilen fiiller/ibâdetler de ilâhî tecellîlere kapı aralayan esaslardır. Çünkü zâhir olmadan bâtın olmaz.¹¹⁶

Birbiriyle iç içe bu durum sebebiyle işârî tefsirin öznelliğinin, dinin emirlerini anlama veya koruma ile irtibatlandırılarak bir eleştiriye tabi tutulması karşılıksız kalmaktadır. Çünkü sözü edilen yorumlar, özü itibâriyle ibâdetleri iptal etmek bir yana, o ibâdetlerin sahih bir şekilde nakledilen uygulanış şekillerini değiştirme hedefine de sahip değildir. Buna mukabil işârî te'viller husûsen ibadetlerle alakalı âyetlerin yorumunda, o ibâdetin hikmetlerine yönelik açıklamalar içermektedir.

Tecellî ile ilâhî isimlerde mârifete dayalı yolculuk yapma fikrinin, yorum konusunda ilâhî isimlerin Allah hakkında nasıl bir bilgi verdiğiyle irtibatlandırılması gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler iki fonksiyona sahiptir. Bir taraftan Allah hakkında bize bilgi verirken, diğer taraftan da O'nun Zât'ına perde olmaktadır.¹¹⁷ Dolayısıyla kulun, ilâhî isimlerin tecellisindeki sereyânı bu hususiyetlere tabidir. Öncelikle kul, Kur'ân'ı anlama noktasında muhatap olduğu her tecellinin kendisine bir bilgi sunduğunun farkına vardığı kadar, Kur'ân âyetleri karşısındaki anlayışını da sadece o tecelliyle sınırlamamanın farkına varması gerekir. Çünkü ilâhî isimlerin tecellisindeki yolculuk aynı zamanda bir perdeden diğer bir perdeye geçmek demektir. *Bu durum göstermektedir ki Kur'ân'ın anlaşılmasında, tecellîye dayalı bir mârifette durağanlıktan söz etmek, kişinin anlayışını o tecellî ile sınırlandırmak demektir.*

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 331.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 31.

¹¹⁶ Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, adlı eserinin son bölümünü şer'î ameller ve sûfiye tecellî eden bâtınî anlamlar arasındaki kopması mümkün olmayan ilişkiyi İbnü'l-Arabî'nin *Mevâki'un'nücûm* ve *et-Tenezzülâtü'l-mûsiliyye* eserleri çerçevesinde tahlil etmiştir. İlgili bölümün birçok yerinde yukarıdaki yargıya rastlanabilir. Bkz. Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, 129-159.

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3: 165; Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil fi ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâhir*, thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 30; Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 136-137.

Aynı şekilde kimi zaman bir meseleye yönelik sınırlı bir tecellîyi genellemek de insanı hataya sevk edecektir. İbnü'l-Arabî, keşf ehli arasında ortaya çıkan ihtilafların sûfînin keşfinde değil de hakîkatin bir yönüne dair keşfin genellenmesinde olduğuna dikkat çekerken, bu sınırlayıcı bakışın, sûfîyi yanlışa sevk etmesine işâret etmektedir.¹¹⁸ Bu yüzden Allah kelâmını daha iyi anlamak, daha fazla ve daha genel tecellîlere mazhar olmakla alâkalıdır.

2.4. Kur'ân

İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında varlık, farklı boyutlara sahip olduğu gibi Kur'ân ve âlem arasında tesis edilen benzerliğin bir gereği olarak Kur'ân da tıpkı âlemin diğer unsurları gibi farklı boyutlara sahiptir. Bu boyutları genel bir bakış açısıyla zâhir, bâtın, hadd ve matla' olarak tasnif etmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin "kur'ân" kelimesi üzerindeki tahlilleri Kur'ân-ı Kerîm'in bütün bu boyutları kendisinde topladığını göstermektedir.¹¹⁹ Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın zâhir, bâtın, hadd ve matla'ından her biri, âlemin ilgili boyutlarına yönelik hakikatlere işâret etme kapasitesine sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'in câmiyyet/toplayıcılık özelliğinin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki bu içeriği, onun Kur'ân-ı Kerîm anlayışının te'vil metoduna etki eden en önemli noktasını teşkil etmektedir. *Zâhir, bâtın, hadd ve matla' şeklinde sınırlandırılan boyutlar vasıtasıyla Kur'ân, benzerliği, farklılığı, zıtlığı, çeşitliliği ve bütün vüs'atiyle âlemin hakikatlerini kendisinde toplayan bir kitap olarak sonsuz anlamlara işâret edebilecek bir kapasiteye sahip kabul edilmektedir.*¹²⁰ Zîrâ Kur'ân-ı Kerîm'in varlık alanlarındaki mertebeleri ve o mertebelerdeki sonsuz çeşitliliği kendisinde öz olarak barındırdığına dair düşünce, onun herhangi bir varlık alanıyla ilişkili boyutunun da geniş ve kimi zaman katmanlaşan bir özellikte olmasını gerektirmektedir.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 103.

¹¹⁹ Kur'ân'ın cem'iyet özelliği ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin muhtelif ifadeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 553; 3: 132, 200; 8: 136; İbnü'l-Arabî, *el-'Abâdile*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Mısır: Mekettebü'l-Kahire, 1969), 60; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 282; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 306-307.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın mânâlarının enginliği ile ilgiyi yapmış olduğu bir teşbihi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 120.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir, şehâdet âlemini; bâtın, gayb ve melekût âlemini; hadd, berzah ve ceberut âlemini; matla' ise esmâ-i ilâhiyye yani berzahu'l-berâzihi karşılamaktadır.¹²¹ Dolayısıyla Kur'ân ve varlık mertebeleri için söz konusu edilen bu ayırım Kur'ân ve âlemin tam bir tekâbüliyetini temsil etmektedir. Öte yandan bu âlemlerden her birinin diğeriyle ilişkisinin zâhir-bâtın ilişkisi olduğu düşünülürken, Kur'ân'ın matla'ının, butûnu'l-butûn olduğu ifade edilebilir. *Buradan hareketle Kur'ân'ın katmanlaşan anlam hâlelerine işâret eden bu ayırımı sûfi tefsirin varlık ilkesini sunan temel husus ise zâhir-bâtın ayırımıdır. Bâtının bâtını olması bakımından hadd ve matla' ise bu ayırımı tabii nitelikte kabul edilmektedir.*

Sözü edilen fikrî duruşun, Kur'ân-ı Kerim'i sadece belirli lafızlar olarak görmeme sonucuna götürdüğü açıktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında, Kur'ân-ı Kerim'i anlama eyleminin, onun varlık mertebelerinden sadece biriyle ilişkisine hasredilmesi, kendi bağlamı içerisinde anlamlı olsa da dikkate alınmayan varlık boyutları açısından eksik kalmaktadır. Meseleye mefhum-u muhalifinden bakıldığında *Kur'ân'ı en yektin anlama metodu, diğer meselelerde de olduğu gibi, anlama eyleminde de Kur'ân'ın bütün boyutlarının dikkate alınmasıdır.*¹²²

İbnü'l-Arabî *Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî boyutunu, kelimeler ve bir dil unsuru olması bakımından kelimelerin ve terkiplerin verdiği anlamlar olduğunu kabul etmektedir.*¹²³ Bu zâhirî boyutu itibâriyle aktarılmak istenen anlam; kelime tercihleri, kullanılan kelime kalıplarının farklılığı, cümlelerin oluşturulması, metin içi-metin dışı siyâk-sibâk ve muhatabın durumu vb. birtakım unsurların teşkil ettiği bir atmosferde sunulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhirî boyutu dil ve tarihî veriler çerçevesinde gerçekleştirilen anlama faaliyetinin muhatabıdır. Ancak ona göre; Kur'ân'ın indirilen lafızların yanı sıra o lafızların muhtemel bütün anlamlarının toplamı olduğu fikri¹²⁴ burada önem arz etmektedir. Zîrâ bir kısmı yukarıda zikredilen dil ve tarihî ortamlarla alakalı etkenler ve

¹²¹ Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 277.

¹²² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 255.

¹²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 7.

¹²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 294, 315.

bunların okunması sürecinde müfessir doğru anlama¹²⁵ ulaşmaya çalışmakta, muhtemel anlamlardan birini tercihe gayret sarf etmekte iken İbnü'l-Arabî'ye göre dil, tarihî veriler ve aklın imkânsız görmediği bütün ihtimaller meşru anlamı temsil etmektedir. Hal böyle olunca kelâmın tabiatıyla ilgili bu kabul, muhataba oldukça geniş meşru bir çerçevede âyetleri anlama alanı açmış olmaktadır. *Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması faaliyetinde İbnü'l-Arabî'nin bir metod olarak bu muhtemel anlamlardan herhangi birini terk etmemeye çalıştığını görmek mümkündür.*¹²⁶ Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin, *Fütûhât*'ta fikhî görüşleri aktarırken; muhtelif mezheplere ait bütün görüşleri kaydetmesi ve şayet kendi tercihini ayrıca belirtiyorsa bile, istisnasız hepsini isabetli sayması,¹²⁷ Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî açıdan dilin imkân verdiği bütün anlamları kapsadığı [*câmi'*] fikrinin bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, *Îcâzu'l-beyân* adlı tefsirinde Kur'ân'ın zâhirî boyutunu önelemekte ve âyetleri yorumlarken sözü edilen yaklaşımı uygulamaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî anlamının böylesi geniş meşru bir zeminde sunulmasıyla, lafza büyük bir önem atfedilmesi arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Zîrâ bu düzeydeki Kur'ân yorumlarında, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerim'in lafzına, diğer bütün iletişim unsurlarından daha fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü lafız, son tahlilde ilâhî iradenin aktarmak istediği anlamları koruyan bir kalıp vazifesi gördüğü içindir ki bu kalıbın bozulması, anlatılmak istenen mânânın kaybolmasına neden olacaktır. Etki alanı düşünülüğünde lafzın ihmal edilmesi bir taraftan dinin amelî boyutunun tahriş ve tahrifine yol açacaktır ki bu sûfî tecrübeye mârifet yolunun kapanması anlamına gelmektedir. Çünkü mârifet şeriatın zahiriyle amelde bulunmanın bir sonucudur. Amel zâhir, mârifet bâtındır. Bâtına ulaşmak ise ancak zâhir vasıtasıyla mümkündür.¹²⁸ Diğer

¹²⁵ Yani anlatılmak istenen ve tek anlama bkz. Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 21, 26-27.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî'nin metodunun dil ve akla uygun olması kaydıyla lafzın muhtemel anlamlarını bir araya toplamak olduğuna dair tespitler için bkz. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûs'l-Hikem*, 80, 119.

¹²⁷ Bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 80.

¹²⁸ Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 209.

taraftan da bu meseleye vâbeste olarak itikâdî sorunlar ortaya çıkacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî konunun ehemmiyetinden ötürü itikâdî meselelerde lafzın otoritesini ön planda tutar. Bu noktada onun teşbih ve tenzih konusunda Kur'ân ve hadislerde geçen lafızlara verdiği ehemmiyet dikkate değerdir. Zîrâ o, özellikle Kur'ân'da Allah ile ilgili geçen bu tür ifadeleri te'vil ederek mutlak tenzihçi tavrı benimseyen kelamcıları eleştirir. Daha önce sultan ve naib sembolüyle ifade edildiği üzere ona göre bu alan nazarî düşüncenin nihaî bilgiye ulaşabileceği bir özellikte değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, aklın nazarî yönü açısından metafizikle ilgili konularda hakem olamayacağı düşüncesindedir. Hal böyle olunca Kur'ân'da geçen lafızlar te'vil değil, muhafaza edilmek sûretiyle bir itikâdî sistem oluşturulmalıdır. Çünkü ona göre birey, akla dayanılarak yapılan te'villerde nassa değil; aklın ortaya koyduğu te'vile iman etmiş olmaktadır.¹²⁹ Şunu da ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Arabî düşüncesinde Allah'ı nitelemek için kullanılan Kur'ânî kelimelerin önemi teşbih ile ilgili olanlarında daha belirgindir. Çünkü tek başına tenzih nazar yönteminin ulaşabileceği bir tavidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî "*nass ile teşbihi; hem nass hem de akıl ile tenzihi*" benimsediğini söylemektedir.¹³⁰

Dinin amelî ve itikâdî yapısının tesis edildiği ve geliştirildiği bu zâhirî boyutuna ek olarak İbnü'l-Arabî, -mensub olduğu geleneğin bakış açısına uygun bir şekilde- farklı bir anlam alanından daha bahsetmektedir. Bu da kendi içerisinde bâtn, hadd ve matla' şeklinde katmanlaşan, Kur'ân'ın bâtnî anlamlarıdır. Daha dakik bir tasvirle Kur'ân'ın lafızlarının ötesinde sınırsız anlamların içerisinde toplandığı farz edilen varlık alanına işaret eden bu bâtnî boyut, İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği üzere aslında kelâmı değil de Mütakellim'i anlama veya Mütakellimle iletişime geçme esasına dayanmaktadır. Bu noktada lafız, sözü edilen düzeyde Kur'ân'ı anlama faaliyetinde Mütakellim'in doğrudan kula söyleyeceği söze götüren bir anahtar rolü üstlenmektedir.¹³¹ İfade edilen bu durum hasebiyle İbnü'l-Arabî, kendi dili olmadığı için lafızlardan hiçbir şey anlamayan bir gönül ehlinin,

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 331.

¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 40.

¹³¹ Bkz. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*, 38.

Kur'ân'ı anlayabileceği görüşündedir ki bunu sağlayan şey, Kur'ân'ın, onu okuyan kişinin kalbine nâzil olmasıdır.¹³²

Bahsedilen bâtnî boyutu itibâriyle Kur'ân'ın lafızlarından çıkartılan anlamların çeşitliliğinde etki eden en temel husus şüphesiz tecellîdir. Çünkü gerek sûfnin psikolojik durumunun (hâl yahut makam) gerekse Kur'ân'la irtibata geçilen siyâkın değişikliği gibi konular, tecellî başlığının altında toplanabilir niteliktedir. Kur'ân'ın bâtnına yönelik "anlama" -yahut İbnü'l-Arabî'nin "anlama" ve "bilme" arasında yapmış olduğu ayrıma dikkat ederek "bilme"- yolculuğunun tecellî ile irtibatlandırılması, bu düzeydeki anlamların gerek bireyden bireye gerekse bir ândan başka bir âna değişmesini ve farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin sürekli olarak dikkat çektiği "Kur'ân'ın, mü'minlerin kalbine sürekli ve yeniden indirilmesi" fikrinin¹³³ diğer yüzünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla "Kur'ân'ın, lafız bakımından indirilmesi tamamlanan bir metin olmasına karşın, anlam bakımından nüzûlünün hâlâ devam etmesi" fikrini, İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân yorumunun temel ilkelerinden biri olarak zikretmek mümkündür.

Şüphesiz Kur'ân, tecellî ve anlama faaliyeti arasındaki ilişkinin bir diğer vechesi de tecellînin gerçekleşme şekliyle alakalıdır. İbnü'l-Arabî'nin tecellî anlayışı farklı varlık formları arasında geçişi mümkün kılan bir içeriğe sahiptir. Cebrâil'in insan sûretine girmesi,¹³⁴ kıyamette ölümün koç suretinde insanların karşısına çıkarılması¹³⁵ gibi birtakım verilerden yola çıkılarak şekillendiği anlaşılan bu bakış açısına göre insan, farklı birçok şekilde Kur'ân'ı müşâhede edebilir. Kur'ân ile ilgili olarak *Fütuhât*'ın baş tarafında zikredilen genç [*el-fetâ*] müşâhede, aynı zamanda Fâtihâ Sûresi'nin bir surete dönüşmesi olayı,¹³⁶ bazı âyetlerin

¹³² İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 5: 137.

¹³³ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 5: 189, 233.

¹³⁴ Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhibbuddin el-Hafîb (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1403), Menâkıb, 25, (h. no: 3634).

¹³⁵ Buhârî, Tefsir, 19, (h. no: 4730); Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), Tefsir, 20, (h. no: 3156).

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 3: 520-521. İlgili yerde İbnü'l-Arabî, Endülüste adı Fatma b. Müsennâ el-Kurtubî olan bir Allah dostuna hizmet ettiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, iki yıl süren hizmeti esnasında, bir gün o zâta müracaat eden bir şahsın ihtiyacını karşılamak için onunla birlikte Fâtihâ Sûresi'ni okuduğunu ve Fâtihâ

müşâhede esnasında toprak vb. maddî form şeklinde görünmesi¹³⁷ gibi örnekler bu durumu göstermektedir. Kur'ân'ı anlama konusunda bu olgunun pratik yansımaları ise daha çok sûfî tecrübenin Kur'ân'ın anlamlarını muhtelif şekillerde tezâhür eden tecellilerde müşâhede etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bireysel müşahedenin, sûfînin anlayışına yeni bir bilgi ve zevk sunduğu, Tasavvuf literatürü açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışına aksettği hâliyle, gerek realize edilmesi gerekse Tefsir ilmi standartları içerisinde değerlendirilmesi noktasında en fazla zorlanılacak konulardan birini teşkil ettiği gayet açıktır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın, zıtlıkları bir araya toplayan bir kitap olduğu fikri ve bizzat zâhir-bâtın kavramlarının sunduğu karşıtlık, hem Kur'ân'ın zâhir ve bätını hem de Kur'ân'dan istihrâc edilen zâhir-bâtın anlamlar arasında bir zıtlık ilişkisinin bulunduğunu çağırırsa da, konu onun düşünce sisteminde bu tür bir zıtlık esası üzerine tesis edilmemiştir. Zîrâ zâhir ve bätın, birbirine zıt kavramlar olmaktan ziyade, öncelikle algıda muhataptan muhataba değışen varlık düzeylerini ifade etmektedir.¹³⁸ İkinci olarak zâhir bätın kavramları hakikat ve sûret arasındaki esaslı bir ayrımı değil hakîkatin farklı veçhelerine ve onların anlamlı bütünlüğüne işaret etmektedir.¹³⁹

İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir-bâtın kavramlarının sözü edilen ilişkisinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhir ve bätın boyutları birbirine dayanmakta ve birbirini etkilemekte, buna mukabil bu iki kavramın birbiriyle çelişmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü bir varlık farklı itibârlarla hem zâhir hem bätın

Sûresi'nin havâî bir sûrete dönüştüğünü, nihâyetinde ortaya çıkan o sûretten Fâtıma b. Müsennâ'nın bazı taleplerinin olduğunu anlatmaktadır.

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 489-490.

¹³⁸ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de zâhir ve bätın kavramları itibârî durumları ifâde etmek için kullanılmaktadır: (فَلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالنَّعْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...) "De ki: "Muhakkak rabbim, açık ve gizli çirkin işleri, haksız yere saldırmayı yasakladı..." A'râf, 7/33; (وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ) "...Açık ve gizli çirkin işlere yaklaşmayın..." En'âm, 6/151 gibi âyetlerde zâhir ve bätın kelimeleri her ne kadar birbirinin zıddı kullanıma sahip olsa da esâsen farklı açılardan ve farklı kişiler için zâhir veya bätın olma durumuna da işaret etmektedir. Bu mânâda bir nesne, olgu, olay vs. kimine göre zâhir, kimine göre bätın olabilmektedir.

¹³⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 376.

olabilmektedir. Dolayısıyla *Kur'ân'ın, farklı itibârlarla zâhir olan veya bâtın kalan bütün boyutlarını dikkate almak ve bu siyapta muhtelif boyutları bir araya getirmeye çalışmak, onun te'vil anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.*¹⁴⁰ Böyle olunca Kur'ân'ın ifade ettiği hakikatlerin anlamlı bütünlüğü görülecektir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin, varlık, bilgi, Kur'ân ve insan hakkındaki düşüncelerinin hangi problemleri ele aldığını bilmek, Allah-kul arasındaki iletişimin mahiyeti, şekilleri, nitelikleri, gayesi gibi birçok konuda İbnü'l-Arabî'nin bakış açısını teşhis etmeyi sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda onun işârî yorumlarının etrafında döndüğü mihveri de ortaya koyacak ve bu yorumlamalara sağlam ilmî bir zeminde yaklaşmayı temin edecektir.

Bu bakış açısıyla hazırlanan makalede, İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarına yön veren şu bir takım ilkeler tespit edilmiştir:

Varlığın -özelde Kur'ân'ın- zâhir-bâtın gibi farklı boyutlarının olduğu düşüncesi, işârî tefsirin var oluş şartını temin etmektedir.

Varlığın muhtelif formları arasındaki ilişkiye yönelik remz, sembol ve fikirler işârî tefsirin yahut Kur'ân'ın sûfî yorumlarının özelliklerini belirlemektedir. Bu çerçevede yorumun sâbit ve değişken boyutları belirginleşmektedir.

Zâhir-bâtın arasındaki ilişki, bu alanlarla ilgili yorumların ayrışmasını sağladığı gibi bu farklı yorumların bilgi değerini de ortaya koymaktadır. Bir bütünün iki farklı boyutunu göstermesi bakımından zâhir ve bâtıdan her birinin, İbnü'l-Arabî'ye göre adı geçen bütünün aslî unsuru olduğunu ifade edebiliriz. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'ye göre zâhirin, hissî sûreti; bâtının, o sûreti kullanan ve yöneten ruhu işâret ettiğinden yola çıkarak bâtının asıl, zâhirin fer olduğu söylenebilirse de bu tespit, zâhir ve bâtının fikrî planda birbirinden ayrıştırılmış haliyle değerlendirilmesinin bir sonucudur. Zâhir ve bâtının birlikte oluşturduğu varlığın bütünlüğü dikkate alındığında ise böyle bir ayrıştırma, üzerinde konuşulan varlığın, o varlık olmasını nefyeder. Dolayısıyla bir varlıkta zâhir ve bâtıdan her biri aslîdir. Bu yüzden

¹⁴⁰ Kur'ânî hitabın düzeylerinin çokluğu fikrinin sûfî yorumlama metodunun en önemli unsuru olduğuna dair bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 18.

İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın ayrımı, asıl-fer' ayrımı olarak görülmemelidir. Son tahlilde Kur'ân'ın zâhir ve bâtını için ifade edilen anlamların her biri, İbnü'l-Arabî için *aslı* ifade etmektedir. Bu hâliyle İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî tefsirlerin başlangıçta fer'/ikincil anlam kabul edilmesinden, tıpkı zâhirî anlamda olduğu gibi asıl anlam kabul edilmesi fikrine ulaşıldığı söylenebilir.

Zâhir ve bâtından sadece birine yönelen kimse bir tür noksanlıkla mualleldir. Kemâl ise, varlığın bu iki tarafını birleştiren yöntemdedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın farklı boyutlarının var olduğu düşüncesi, ilk önce Kur'ân'a muhatap olan insanın da benzer bir şekilde tasavvurunu gerektirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre, varlıklar içerisinde âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplayan insan, yine bu özellikte olan Kur'ân'ın zâhir ve bâtın yönlerini idrak edebilecek yegâne varlık türü olarak görülmektedir. Bu bakış açısı "Kur'ân ve insan-ı kâmilin kardeşliği" fikrini ortaya çıkarmıştır.

Bir sonraki aşamada, Kur'ân'ın bütün boyutlarına muhatap olan insana, ilgili alanların bilgisine ulaşmayı temin eden güçler belirlenmektedir. Aslında İbnü'l-Arabî'den önceki dönemde de dillendirilen "*farklı varlık alanlarına farklı idrâk yetileri*" anlayışı, onun bilgi nazariyesinde sıkça atıfta bulunulan bir konuya dönüşmektedir.

Varlığın bâtını idrâk etme fikri ve buna dayalı olarak bu alanı idrâk edecek bir güç belirlenmesinden sonraki safha, bu idrâk edişin yol haritasını gösteren ve varlıktaki sûretten öze; zâhirden bâtına geçmeyi ifade etmek için kullanılan *i'tibâr*dır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün varlıklar gibi zâhir ve bâtın yönleriyle bir bütün olan Kur'ân'ın, bu bütünlüğüne uygun bir şekilde tam olarak anlaşılmasında *i'tibâr* elzem görülmektedir.

Teorik olarak Kur'ân'ın bâtınî anlamları sürekli bir şekilde mü'min kulların kalplerine indirilmektedir [*tenzîl*]. İlâhî tecellilerle kula görünen anlamlar, tecellîlerin tekrar etmemesi sebebiyle her ân değişmektedir. Bu teorik çerçeveye ilgili olarak İbnü'l-Arabî, bir âyeti iki kere okuyup her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlamanın iki okuyuştan birinin hakkını vermemek olduğunu kabul etmektedir. Sadece sūfînin tecrübesiyle alakalı olan bu anlama şekli, doğası itibârıyla genellenemediği gibi Kur'ân'ın maksadının yalnızca bu tecellî eden anlam olduğu iddiasından da uzaktır.

İşârî tefsirin ifadeye aktarımı konusu ise işârî anlamların yukarıda dikkat çekilen kendine has bazı özelliklerinin kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Kur'ân âyetleri ile ilgili sûfî müşahedesinin üçüncü şahıslara aktarımında; akıl, dil, zaman ve mekân gibi bütün kayıtlayıcı etkenlerin tesiri kendisini göstermektedir. Bu noktada sûfî, -kendi düşünce ve ifade kapasitesiyle kayıtlı olarak- tecrübe ettiği mânevi vizyonu, zihin dünyasında bir forma sokarak aktarmaktadır.

Ortaya çıkan tablo itibâriyle İbnü'l-Arabî'nin -teorik olarak- Kur'ân yorumu ile ilgili muhtelif metodların varlığını mümkün gördüğü ifade edilebilir. Zîrâ ona göre Kur'ân farklı boyutlara sahip bir kitaptır. Muhtelif kapasite ve ilgide muhataplara hitap etmektedir. Haliyle Kur'ân'ın zâhirî boyutuyla ilgilenen bir tefsir çabası, Kur'ân'ın inmiş olduğu dil, ortam ve tarih şartları dikkate alarak yorum faaliyetini icrâ etmelidir. Yine aynı şekilde Kur'ân'ın bâtinî anlamlarını keşfetme faaliyeti de onun bu boyutuyla uyumlu bir metodu gerekli kılar. Kur'ân'ın tarih üstü yönü şeklinde tanımlanabilecek bu boyut ona göre sûfî tecrübe vasıtasıyla ortaya konulmalıdır.

Kaynakça

- 'Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 3/9 (2002): 53-92.
- Ali el-Kârî. *el-Masnu' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, ty.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyât, 1969.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİFY, 1974.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 4 cilt. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1403.
- Câmî, 'Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39/1 (1999): 107-113.

- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sıhah*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Chittick, William. *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Cîlî, Abdülkerim. *el-İnsânu'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâhir*. thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çelik, Ahmet. "*el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 121-142.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/34 (2011): 129-147.
- Doğrul, Ömer Rıza. *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*. haz. Ali Kemal Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Felsefetu't-te'vîl, dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*. Beyrut: Dâru't-tenvir, 1983.
- Eren, Mehmet. *Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Ferrân, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*. 3 cilt. Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2006.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gül, Halim. *"Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar"*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Hakîm, Su'ad. *el-Mu'cemu's-sûfi*. Beyrut: Dâru'n-Nedra, 1981.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, ty.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2011.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *el-'Abâdile*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1969.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *'Ukletü'l-müstevfîz*. thk. H. S. Nyberg. Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden: yy., 1919, 42-99.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *"Kitâbu'l-mesâil"*. *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001: 303-321.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî. *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *"Zâhir ve Bâtın İlmîne Dair Bir Risâle"*. çev. Mustafa Öztürk, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2/6 (2001): 265-302.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. *et-Teysir fi kava'idi 'ilmi't-tefsir*. thk. Naşr b. Muhammed el-Matrûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.

- Kerhî, 'Ubeydullah b. Hüseyin. *er-Risâle (Usûl)*. Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar* içinde, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2009.
- Kuşeyrî, 'Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mahmud 'Abdurrauf el-Kâsım. *el-Keşf 'an hakîkati's-sûfiyye lievveli merratin fi't-târîh*. Beyrut: Dâru's-Sahâbe, 1987.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Özdemir, Metin. "Kelâmî İstidlâlin Problematîği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/2 (2001): 175-201.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirin Neliği Meselesi". *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013: 29-93.
- Polat, Fethi Ahmet. "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fih'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği". *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*. Şanlıurfa: yy., 2007: 1: 363-377.
- Salih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ty.
- Sülün, Murat. "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç ve İsmail Albayrak. 2 cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2013: 205-229.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzi Abdumuttalib. 11 cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. şrh. Abdullah Draz. 4 cilt. byy.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1975.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-'Akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye*. (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-Îlâhi'l-Mecîd bi idâhi şerhi'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye* içinde). thk. Arafe Abdurrahman Ahmed. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdu'âti'l-'ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- Tatar, Burhanettin. "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 13/3-4 (2000): 429-440.
- Tirmizî. *Sünen*. thk. Beşşar Avvad. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "İşâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 23: 423.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001. 23: 424-428.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. Riyad: yy., 1440.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'ân'da Bilgi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2004): 1-12.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ty.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâfî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

ZEMAHŞERÎ'NİN ESERLERİNDE BULUNAN HADİSLERİN KAYNAKLARI*

Gönderim Tarihi: 25.04.2017

Kabul Tarihi: 19.05.2017

Hasan YERKAZAN**

Öz

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), Harezm bölgesinde yetişen önemli Mutezilî âlimlerden biridir. İlim ve edebiyatın zirveye ulaştığı bir dönemde yaşayan Zemahşerî, tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, dil ve edebiyat gibi birçok sahada elliye yakın kitap kaleme almıştır. Eserleri, ilim camiası tarafından takdir edilmiş ve büyük değer verilmiştir. Bu makalede Zemahşerî'nin en önemli eserlerinden olan ve aynı zamanda çok sayıda rivâyete yer veren *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl, Rabîtu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr ve Ruûsu'l-Mesâil* isimli kitaplarında bulunan hadîslerin kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler bir bütünlük içerisinde değerlendirilip tablo ve grafiklerle takdim edilmiştir. Çalışma neticesinde, bu eserlerde bulunan hadîslerin büyük bir kısmının hadîsçiler tarafından muteber kabul edilen hadîs kaynaklarında yer aldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Zemahşerî, Mutezile, Sünnet, Hadîs, Hadîs Kaynakları.

Sources of the Hadiths in Works of Zamakhsharî

Abstract

Abu'l-Qasım Mahmud b. 'Umar al-Zamakhshari (d. 538/1143) is one of the significant Mu'tazilite scholars who raised in the Harezm region. Zamakhshari, who lived in a period when science and literature reached its peak, wrote about fifty books on many fields, such as tafsir, hadith, kalam, fiqh, language and literature. His works have been appreciated and valued by the scholars. This study tries to establish the sources of the hadiths which were included in one of the Zamakhshari's most important pieces of work titled: *al-Kashshâf an haqâ'iq*

* Bu makale, "Zemahşerî ve Hadîs" isimli doktora çalışmamızdan (Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt, 2016) yararlanılarak hazırlanmıştır. This article was prepared by using our doktrate named "Zamakhshari and Hadith" (Bayburt University, Institute of Social Sciences, Bayburt, 2016).

** Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Divinity, Department of of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (hasanyerkazan@gmail.com).

ghawâmid al-tanzîl wa-uyun al-aqâwîl fi wujûh al-ta'wîl, Rabîu'l-Ebrâr and Ruûsu'l-Mesâil. It has been found that a large part of the hadiths that found in these works are included in the sources of hadiths which were accepted by the muhaddiths. The obtained data were evaluated in a unity and presented with tables and graphs. As a result of the study, a large part of the hadiths found in these works came to be found in muhaddiths accepted sources of hadiths.

Keywords: Zamakhsharî, Mu'tazila, Sunnah, Hadîth, Sources of Hadîth.

Giriş

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî (ö. 538/1143),¹ İslâmî ilimlere büyük emek vermiş çok yönlü bir âlimdir. Tefsir, fıkıh, hadîs, kelâm, dil ve edebiyat sahalârında temayüz etmiş olan böyle bir şahsiyetin çeşitli açılardan değerlendirilmesi, onun muhtelif konulardaki yaklaşım ve görüşlerinin tanınması büyük önem arz etmektedir. Bu sebepten olsa gerek Zemahşerî'nin bugüne kadar tefsir, kelâm ve dilcilik yönü, çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur.² Bu çalışmada ise Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf an Hakâiki*

¹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980), 6: 297; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. Dr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 5: 173; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Muhammed Nuaym el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 20: 151-155; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, 2002), 7: 178; Ahmed Muhammed Havfî, *ez-Zemahşerî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 35.

² Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların bir kısmı için bkz. doktora tezleri: Abdülcelil Bilgin, "*Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâfı*" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Enes Erdim, "*Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Hacı Çiçek, "*Zemahşerî ve Atwaqu'z-Zeheb fi'l-Mewa'iz we'l-Hutab Adlı Eseri*" (Doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Mehmet Kaya, "*İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği*" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Mustafa Kılıç, "*Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Recep Orhan Özel, "*Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. Yüksek Lisans tezleri: Abdurrahim Birlik, "*Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf*

Çavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl", "Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr" ve "Ruûsu'l-Mesâil" isimli eserlerinde yer alan hadîslerin kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira yazdığı eserlerinde ayetlerin yanı sıra hadîslere sıkça yer vermiş, birçok görüşünü hadîslerle açıklamaya, desteklemeye ve delillendirmeye çalışmıştır.

1. Eserlerine Yapılan Tahrirler ve Özellikleri

Tahrir, hadîs edebiyatının önemli bir türü ve usûlüdür. Tahrir, bir eserde yer alan hadîslerin temel kaynaklarda yerini belirlemeye çalışır. Bu usûlle, hadîs sahası dışında kaleme alınmış eserlerde bulunan hadîsler, hadîs ilmî açısından denetlenerek hadîslerin orijinal hadîs kaynaklarındaki yeri, rivâyetlerin isnâdı ve metinlerin değerlendirilmesi yapılmaktadır.³

Tahrir çalışmasıyla, ilim dünyasında itibar görmüş eserlerdeki hadîslerin kaynakları ortaya konulmuş ve bu eserler hakkında oluşabilecek şüphelerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu metodla, hadîslerin bütün tarikleri bir araya getirilerek karşılaştırılmaktadır. Böylelikle isnâdın niteliği, ayrıntıları, şâhid ve mütâbileri, râvîlerin kimlikleri ve hadîsin sıhhati tespit edilir ve bu sistemle külli bir bakış açısıyla hadîsler kapsamlı bir şekilde değerlendirilmektedir.

(Kitabu'n-Nikâh Örneği)" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Aziz Siler, "İbn Kuteybe'nin Garîbu'l-Hadîs ve ez-Zemahşerî'nin el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs Adlı Eserlerinin Konulu Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Bekir Özkızıl, "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde Peygamber Tefsiri Uygulamaları" (Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Harun Özel, "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri" (Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Hasan Çelik, "Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Neseî Zemahşerî Örneği" (Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); M. Ragıp Kaplan, "Zemahşerî'nin el-Minhac Fi Usuli'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri" (Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Mustafa Başkan, "Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luga Uygulamaları" (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Şerif Gedik, "Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk" (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).

³ Sad b. Abdullah el-Humeyd, *Turuku tahrîci'l-hadîs* (Riyad: Dârû Ulûmî's-Sünne, 2000), 5-24; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 300-301; Mehmet Görmez, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 419-420.

Rivâyetler bir araya getirilip temel hadîs kaynakları oluşturulduktan sonra hicri 4. yüzyıl itibariyle tefsir, fıkıh, ahlak vs. türü eserlerde bulunan hadîslerin birçoğu senedleri hazfedilmek suretiyle nakledilmiştir.⁴ Zemahşerî de birçok âlim gibi eserlerinde bulunan hadîsleri, senedlerini kaldırmak suretiyle aktarmıştır.

İslâm dünyasında rağbet gören ve ilim dünyasında belli bir itibara sahip olan eserlerin değerini ortaya koymak amacıyla hadîs sahasında uzman kişiler, bu tür eserlerde bulunan hadîslerin kaynaklarını tespit etmek amacıyla tahrir çalışmaları yapmışlardır. Zemahşerî'nin en meşhur eseri olan *el-Keşşâf* isimli tefsirine de meşhur hadîs âlimlerinden olan Zeylâ'î (ö. 762/1360),⁵ *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkia fi tefsîri'l-keşşâf li'z-Zemahşerî*,⁶ İbn Hacer (ö. 852/1448),⁷ *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdisi'l-keşşâf*⁸ ismiyle tahrir çalışması yapmıştır.

Aslında İbn Hacer'in tahriri, Zeylâ'î'nin çalışmasının bir nevi özeti niteliğindedir. İbn Hacer, tahririnde hadîsleri detaylı bir şekilde cerh, ta'dil ve delil yönü ile değerlendirmemektedir. Zeylâ'î'nin tahriri ise daha geniş ve ayrıntılıdır.

Zeylâ'î, tahrir çalışmasına bir mukaddime yazmadığından dolayı takip ettiği metodu bizzat kendisinden öğrenme imkânı olamamıştır. O, 1570 hadîs; İbn Hacer ise 1603 hadîs tespit etmek suretiyle tahrir çalışmalarını tamamlamışlardır. Her ne kadar İbn Hacer, Zeylâ'î'nin tahrir çalışmasını, *el-Kâfi* isimli eserinde muhtasar olarak aktarsa da, çok az sayıda da olsa Zeylâ'î'nin dikkatinden kaçan bazı hadîslerin tahririni vermiştir. Ele alınan hadîsin kaynağı tespit edilmiş ise kaynaklar verilmekte, eğer tespit edilememiş ise kaynağı bulunamadı denilmekte

⁴ Hadîs kitaplarında senedlerin kaldırılma yoluna gidilmesi İbnu's-Seken (ö. 353/964) ile başlamış olup, el-Beğavî (ö. 516/1122) ile yaygınlaşmıştır. Bkz. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatraf* (Beyrut: Dâru'l-Beşşârî'l-İslamiyye, 1993), 25; İsmail Lütü Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 33.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebûbekir Sifil, "ez-Zeylâ'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 352-354.

⁶ Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylâ'î, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkia fi tefsîri'l-keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414/1994).

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 514-531.

⁸ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdisi'l-keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995).

veya herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Ancak her iki tahrir çalışmasında da kasten veya sehven dikkatten kaçan tahriri verilmeyen az sayıda hadîsler bulunmaktadır. Mesela aşağıda yer alan rivâyetin tahriri ile ilgili olarak her iki âlim tarafından da herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أن جبريل ذهب به ليلة الاسراء نحوهم ، فكلّمهم فقال لهم جبريل : هل تعرفون من تكلمون؟ قالوا : لا. قال : هذا محمد النبي الأمي ، فأمنوا به وقالوا : يا رسول الله ، إن موسى أوصانا من أدرك منكم أحمد ، فليقرأ عليه مني السلام فردّ محمد على موسى عليهما السلام ، ثم أقرأهم عشر سور من القرآن نزلت بمكة ، ولم تكن نزلت فريضة غير الصلاة والزكاة ، وأمرهم أن يقيموا مكانهم ، وكانوا يسبتون ، فأمرهم أن يجمعوا ويتركوا السبت⁹

Aşağıda yer alan rivâyetin tahriri ile ilgili Zeylâ'î herhangi bir açıklama yapmaz iken, İbn Hacer, bu hadîsin Muhammed b. İshâk el-Fâkihî'nin (ö. 275/888) *Ahbâru Mekke* isimli eserinde bulunduğunu belirtmektedir. Rivâyet şöyledir:

روي أن الله تعالى أنزل البيت ياقوتة من يواقيت الجنة له بابان شرقي وغربي وقال لأدم أهبطت لك ما يطاف به كما يطاف حول عرشي فتوجه آدم من أرض الهند إليه ماشيا وتلقته الملائكة فقالوا بر حجك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام¹⁰

Zeyla'î, hadîsi numaralandırmak suretiyle *el-Keşşâf*'ın tertibine göre sûre sûre ve sırasına göre hadîslerin tahririni yapmıştır. *el-Keşşâf*'ta nakledilen hadîse mana açısından en yakın olan sahîh hadîsten başlama suretiyle rivâyetleri sıralamaktadır. Tahririni yaptığı her hadîste standart aynı metodu uygulamamıştır. Bazen hadîslerin kaynaklardaki *Kitap* ve *Bâb* başlıklarını da verirken, bazen hadîsleri nakleden müelliflerin isimlerini veya müelliflerin eserlerinin isimlerini vermekle yetinmiştir. Bazen râvîler hakkında bilgiler de vermektedir. İbn Hacer ise daha önce de belirtildiği gibi, detaya girmeden Zeylâ'î'nin çalışmasını neredeyse telhîs etmek suretiyle nakletmiştir.

el-Keşşâf dışında Zemahşerî'nin diğer eserlerinde bulunan hadîslerle ilgili herhangi bir müstakil tahrir çalışması bilinmemektedir. Ancak Zemahşerî'nin *Ruûsu'l-Mesâil* isimli eserinin tahkik çalışmasını

⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 2012), 2: 126.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 144.

yapan Abdullah Nezir Ahmed, bu eserde yer alan hadîslerin kaynaklarına dipnotlarda yer vermiştir.¹¹

Hadîs yoğunluğu açısından *el-Keşşâf*'tan sonra gelen *Rabîu'l-Ebrâr* isimli eseri üzerine yapılmış herhangi bir tahrir çalışması da bilinmemektedir. Bu eserde bulunan hadîslerin kaynaklarını tespit etmek amacıyla tarafımızca yapılan çalışmaya sonraki başlıklarda yer verilecektir.

2. Eserlerinde Yer Alan Hadîslerin Kaynak Dağılımı

Hadîs ilimlerinin en önemli konularından biri de hiç şüphesiz hadîs kaynaklarıdır. Hadîs kaynakları, belli bir düzen içerisinde hadîslerin günümüze kadar ulaşmasını sağlamışlardır.

Bazı hadîs kaynaklarında sadece sahih hadîsler bir araya getirilmeye çalışılmışken, bazı eserlerde sıhhat değeri açısından her türlü rivâyete yer verilmiştir.¹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan hadîslerin büyük çoğunluğu muteber hadîs kitapları olarak bilinen başta Sahîhayn olmak üzere birçok kaynak eserde bulunmaktadır. Aşağıda Zemahşerî'nin hadîs yoğunluğu en fazla olan üç eseri ele alınacak ve bu kitaplarda bulunan hadîslerin kaynakları verilerek yorumlanmaya çalışılacaktır.

2.1. el-Keşşâf'ta Bulunan Hadîslerin Kaynakları

el-Keşşâf denilince Zemahşerî, Zemahşerî denilince *el-Keşşâf* akla gelmektedir. Zemahşerî'nin kaleme aldığı bu eser, tabiri caizse Zemahşerî'nin kimliği niteliğindedir. Tam adı, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûnu'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil* olan ve ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazılan bu eser, aynı zamanda Mutezilenin itikadî görüşlerini, Zemahşerî'nin ilmî otoritesi altında günümüze kadar taşımıştır.

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ı, dil, belâgat ve Arap şiirlerini dikkate alarak aklî ilkeler çerçevesinde yıllar boyu elde ettiği ilmî birikim üzerine bina etmiştir. Zemahşerî, bu eserde âyetleri tefsir ederken kıraat farklılıklarına dikkat çekmekte ve Kur'ân'ın üslubuna uygun düşenleri tercih etmektedir. Ahkâm âyetleri Hanefî mezhebine uygun yorumlarken, Şafii mezhebine ait görüşlere de yer vermektedir. Fıkıh açısından herhangi bir

¹¹ "Ruûsu'l-mesâil'de Bulunan Hadîslerin Kaynakları" başlığı altında bu eser hakkında bilgi yer almaktadır.

¹² Bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ullâmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn Itr (Beyrut/Dimeşk: Dâru'l-fikri'l-muâsır/Dâru'l-fikr, 1986), 17-29.

mezhebî taassup içerisinde olmamıştır. Akılcı bir gelenekten gelmiş olmanın gereği olarak sık sık âyetleri te'vîl etme metoduna başvurmuştur. Özellikle Mutezile'nin temel öğretileri ile çelişen âyet ve hadîsler müteşabih kabul edilerek te'vîl edilmiştir.¹³

Zemahşerî, özellikle nahiv ve belagat gibi dil birikimini, mezhepsel düşüncenin ispatında aktif bir şekilde kullanmıştır. Kendi itikadî düşüncesinin ispatında her türlü rivâyeti de nakledebilmiştir. Zemahşerî bu eserini kaleme alırken daha önce yazılmış olan tefsir, kıraat, belagat gibi kitaplardan istifade etmiştir. Her ne kadar *el-Keşşâf*, dirâyet metodu ile yazılan bir tefsir olarak kabul edilse de aslında o, bu eserde çok sayıda rivâyete yer vermek suretiyle rivâyet ve dirâyet metodunu birleştirmiştir. Ancak rivâyetlerin kaynakları ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta rivâyet ettiği hadîsleri hangi kaynaklardan aldığı oldukça önemlidir. Bu eserde yer alan hadîslerin kaynaklarının bilinmesi ile hem Zemahşerî'nin hadîs bilgi birikimi, hem de *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin bilgi değeri tespit edilmiş olunacaktır.

Aşağıda *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin tespit edilebildiği kadarıyla kaynakları yer almaktadır. Kaynak tespitinde Zeylâ'î ve İbn Hacer tarafından *el-Keşşâf* üzerine yapılan tahrir çalışmalarından yararlanılmıştır. Burada iki ayrı tablo ile konu ele alınarak *el-Keşşâf*'ta yer alan hadîsler hakkında bilgi verilecektir.¹⁴

Tablo-1: *el-Keşşâf*'ta Bulunan Hadîslerin Yer Aldığı Kaynaklar

No	Hadîs Kaynağı	Eser İsmi	Hadis Sayısı
1	es-Sa'lebî (ö. 427/1035)	<i>el-Keşf ve'l-Beyân</i>	389
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	363
3	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	336
4	el-Hâkim (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek ale's-Sahîhayn</i>	314
5	İbn Merduveyh (ö. 410/1020)	<i>Tefsiru'l-Müsned</i>	309
6	Muhammed b. Cerîr et-Taberî	<i>Câmiu'l-Beyân</i>	305

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecû'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984).

¹⁴ Tablo-1'da kaynak sıralaması hadîs sayısı dikkate alınarak çoktan aza doğru sıralanmıştır.

	(ö. 310/923)		
7	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Kebîr</i>	261
8	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	242
9	Ahmed b. Hanbel (. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	221
10	el-Vâhidî (ö. 468/1076)	<i>Esbâbu'l-Nüzûl</i>	209
11	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	205
12	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	204
13	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	186
14	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	175
15	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	159
16	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	157
17	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	145
18	Abdurrezzâk b. Hemmam (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	142
19	İshak b. Rahuveyh (ö. 233/848)	<i>el-Müsned</i>	137
20	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>Şuabu'l-İmân</i>	131
21	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	92
22	İbn Adıyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	88
23	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	77
24	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	76
25	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Evsat</i>	73
26	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr</i>	71
27	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	65
28	İbn Ebî Hatem (ö. 327/938)	<i>el-İlel</i>	63
29	İbn İshâk (ö. 151/768)	<i>Kitâbu'l-Meğâzi</i>	58
30	el-Vâkidî (ö. 207/823)	<i>el-Meğâzi</i>	44
31	İbn Hişâm (ö. 218/833)	<i>es-Sîretü'n-Nebeviyye</i>	41
32	el-Ukaylî (ö. 322/934)	<i>Kitâbü'd-Duafâ</i>	40
33	el-Beğâvî (ö. 516/1122)	<i>Meâlimu't-Tenzîl</i>	35
34	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	31
35	İbnu'l-Cevzi (ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	31
36	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>ed-Duafa</i>	26
37	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>ed-Delâil</i>	25
38	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>Muvatta</i>	22

39	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Edebü'l-Müfred</i>	22
40	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-İlel</i>	22
41	Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797)	<i>ez-Zühd/el-Birr</i>	21
42	İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-Mevdûât</i>	19
43	ed-Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	17
44	İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)	<i>et-Tefsîr</i>	17
45	el-Humeydî (ö. 219/834)	<i>el-Müsned</i>	15
46	Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932)	<i>en-Nevâdir</i>	14
47	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu's-Sağîr</i>	12
48	Ebû Şuca' ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-Ahbâr</i>	12
49	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>el-Merâsil</i>	11
50	Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64)	<i>el-Müsned</i>	10
51	el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Müsnedü's-Şihâb</i>	10
52	eş-Şafiî (ö. 204/820)	<i>er-Risâle / el-Ümm / Müsned</i>	10
53	Ebû Ubeyde (ö. 224/838)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	9
54	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-Mu'telef ve'l- Muhtelef</i>	9
55	Ebû Ubeyde (ö. 224/838)	<i>Kitabu'l-Emvâl</i>	5
56	İbn Abdilberr (ö. 463/1071)	<i>Câmiu Beyânî'l-İlm</i>	5
57	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	4
58	Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf (ö. 427/1035)	<i>Târîhu Cürcân</i>	4
59	el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>Tarîhu'l-Bağdad</i>	4
60	Kâdî İyâz (ö. 544/1149)	<i>eş-Şifâ</i>	4
61	et-Tahâvî (ö. 321/933)	<i>Şerhu Meâni'l-Âsâr</i>	3
62	Ebû Ubeyde (ö. 224/838)	<i>Fedâilu'l-Kur'ân</i>	3
63	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>et-Târîh</i>	3
64	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>eş-Şemâil</i>	3
65	Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903)	<i>Ziyâdâtü'l-Müsned</i>	2
66	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	2
67	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>Müsnedü's-Şâmiyyîn</i>	2

68	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>ed-Deavât</i>	2
69	Ebu'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 250/864)	<i>Târîhu Mekke</i>	2
70	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Tarîhu İsfehân</i>	2
71	el-Hatîb (ö. 463/1071)	<i>el-Câmi</i>	2
72	Ali b. Ma'bed (ö. 218/833)	<i>et-Tâ'atu ve'l-Ma'siye</i>	2
73	el-Hâris b. Ebî Usâme (ö. 282/895)	<i>el-Müsned</i>	1
74	Ebû Avâne (ö. 316/929)	<i>el-Müsnedü'l-Muhrec</i>	1
75	el-Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014)	<i>Marifetu Ulûmi'l-Hadîs</i>	1
76	Dâvûd b. Ebî Usâme	<i>el-Müsned</i>	1
77	Saîd b. Dâvûd	<i>Tefsîr</i>	1
78	Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)	<i>el-Meğâzî</i>	1
79	el-Fâkihî (ö. 278/891-92)	<i>Ahbâru Mekke</i>	1
80	İbrahîm el-Harbî (ö. 285/89)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	1
81	el-Mes'ûdî (ö. 345/956)	<i>Murûcu'z-Zeheb</i>	1
82	Hasan b. Abdillâh el-Askerî (ö. 382/992)	<i>Tashîfâtu'l-Muhaddisîn</i>	1
83	Temâm b. Gâlib (ö. 436/1044)	<i>el-Fevâid</i>	1
84	es-Süheyli (ö. 581/1185)	<i>er-Ravdu'l-Ünf</i>	1
85	Ebu's-Şeyh el-Hâzimî (ö. 584/1188)	<i>en-Nâsîh ve'l-Mensûh</i>	1
86	Dâvûd b. el-Mücbir	<i>Kitâbu'l-Akl</i>	1
87	Alî b. el-Medîni (ö. 234/848-49)	<i>el-İlel</i>	1
88	Kaynağı bulunamayan hadisler		97

el-Keşşâf'ta toplam 1603 hadîs bulunmaktadır. Bazı hadîsler birden fazla kaynaktan yer alırken, bazı hadîsler ise sadece bir kaynaktan yer alabilmiştir. Tablo-1'e göre, *el-Keşşâf*'ta yer alan hadîsler, 87 farklı kaynaktan bulunmuştur. Bu kaynakların büyük çoğunluğu hadîs kaynakları olsa da hadîs kaynakları dışında tefsir, tarih gibi sahalarda kaleme alınmış eserlerde de hadîsler bulunmaktadır. 1603 hadîsin, % 94'ü yani 1506'sı kaynaklarda tespit edilebilmiştir. Ancak % 6'sının, yani 97 hadîsin ise kaynağı bulunamamıştır. Muhtemelen Zemahşerî bu hadîsleri bize kadar ulaşamayan kaynaklardan aktarmıştır.

Bu tabloya (tablo-1) göre en fazla hadîs, es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân* isimli eserinde bulunmaktadır. 1603 hadîsin 389'u yani % 24'ü bu eserde bulunmaktadır ki bu da *el-Keşşâf*'ta

bulunan hadîslerin dörtte birinin es-Sa'lebî'nin tefsirinde bulunduğunu göstermektedir. es-Sa'lebî'nin bu tefsiri rivâyet usulüyle yazılmış bir tefsirdir.¹⁵ Yine aynı şekilde 309 rivâyet, İbn Merdûveyh (ö. 410/1020)'in *Tefsîru'l-Müsned*'inde, 305 hadîs, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ında ve 209 hadîs el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) tefsirinde bulunmaktadır. Bu verilere göre, Zemahşerî eserini kalem alırken kendisinden önce yazılmış tefsir kitaplarından istifade ettiği ve onlardan doğrudan nakil yaptığı izlenimini vermektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, özellikle sûrelerin fazileti ile ilgili hadîslerin kaynağı, bahse konu olan bu tefsirlerdir.

Sa'lebî'den sonra en fazla hadîsin bulunduğu kaynak Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'idir. *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin 363'ü, Müslim'in *Sahîh*'inde bulunmaktadır. Müslim'in bu eseri hadîs geleneğinde İmâm Buhârî'nin *Sahîh*'i ile birlikte en güvenilir iki hadîs eserinden biri kabul edilir. Ayrıca Müslim, *el-Keşşâf*'ta bizzat Zemahşerî tarafından ismi verilen bir hadîs kaynağıdır.¹⁶ Müslim'den sonra en fazla hadîsin yer aldığı kaynak ise Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'idir. *el-Keşşâf*'ta bulunan toplam 1603 hadîsin 336'sı, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'inde; 314 hadîs ise Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde bulunmaktadır. Sünenler içerisinde en çok hadîs 242 hadîsle Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi*'inde; Müsnedler içerisinde ise en çok 221 hadîsle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde yer almaktadır. Tarih kitapları içerisinde en çok hadîsin bulunduğu kaynak ise İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Kitâbu'l-Meğâzî* isimli eseridir.

Genel olarak bakıldığında her türlü hadîs kaynağında Zemahşerî'nin naklettiği hadîsler bulunmaktadır. Sahîh hadîs kitaplarının yanı sıra az sayıda da olsa bazı hadîsler, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *el-İlel*'lerinde ve Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *ed-Duafâ* isimli eserlerinde bulunmaktadır.

Birbirinden farklı ölçü ve kriterlerle kaleme alınan hadîs kaynaklarını aynı seviyede kabul etmek mümkün değildir. Her bir âlim kendi hedef ve belirlediği ölçüye göre hadîsleri bir araya getirmiştir.

¹⁵ Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 29.

¹⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 93.

Kimi âlim kendine göre sadece sahîh hadîsleri kitabına alırken, kimi âlim hadîs olarak nakledilen tüm rivâyetlerini eserine alabilmiştir.

Hadîs kitaplarının bu özelliğini göz önünde bulunduran bazı âlimler, hadîs kitaplarını sahîh, hasen ve zayıf hadîslerin yoğunluğuna göre belli tabakalara/kategorilere ayırmışlardır. Kütüb-i Hamse, Kütüb-i Sitte, Sünen-i Erba'a, Sahîheyn gibi ayırım ve taksimler bu maksada yöneliktir. Ayrıca bazı âlimler, tüm hadîs kitaplarını göz önünde bulundurarak belli ölçüler çerçevesinde hadîs kitaplarını tabakalandırmaya çalışmışlardır. Bu sahada en çok bilinen Suyûtî¹⁷ ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin tabakalandırma sistemidir.

Hindistan'ın yetiştirdiği hadîs âlimlerinden biri olan Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1114/1704-1176/1762),¹⁸ *Huccetullahi'l-Bâliğa* isimli eserinde hadîs kitaplarını sıhhat derecelerine göre beş tabakaya ayırmıştır. Dihlevî'nin belirlediği tabakalar ve bu tabakalarda bulunan kitaplar şöyledir: Birinci tabakada muhtevası kesinlikle sahîh olan Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri ile İmâm Mâlik'in *Muvatta'sı* bulunmaktadır. İkinci tabakada, sıhhatte Sahîheyn ve *Muvatta'nın* derecesine ulaşamayan *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Câmiu't-Tirmizî*, *Mücteba'n-Nesâî*, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel* yer almaktadır.¹⁹ Üçüncü tabakada, ilk iki tabakada yer almayan câmi', müsned ve musannef olarak telif edilen hadîs kitapları yer almaktadır. Ebû Ali, Abd İbn Humeyd ve et-Tayâlisî'nin *Müsned'leri*, Abdurrezâk ve Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'leri*, el-Beyhakî, et-Tahâvî ve et-Taberânî'nin bütün kitapları bu tabakada değerlendirilmiştir. Dördüncü tabakada, ilk iki tabakada bulunmayan rivâyetleri cemetmek maksadıyla ortaya konmuş eserler vardır. İbn Hibbân'ın *Kitâbu'd-Duafâ'sı*, İbn Adiyy'in *el-Kâmil'i*, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Nu'aym el-İsfehânî, el-Cuzekânî, İbn Asâkir, İbnu'n-Neccâr ve Deylemî'nin kitapları ve *Müsnedü'l-Havârizmî* bu eserlerdendir. Beşinci tabaka ise fakihler, sufiler, tarihçiler vs. nezdinde meşhur olup, halkın dilinde dolaşan ilk dört tabakada her hangi bir

¹⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 1: 266-268; Bkz. Celeleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Kahire: Ezherü's-Şerif, 2005), 1: 44.

¹⁸ Bkz. Mehmet Erdoğan ve M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38: 260-267.

¹⁹ İbn Mâce'nin es-*Sünen'i* burada zikredilmemiştir.

asılları olmayan ve bir kısmı da uydurulmuş rivâyetlerin bulunduğu kitaplardan oluşmaktadır.²⁰

el-Keşşâf'ta bulunan hadîslerin tablo-1'de hangi kitaplarda bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Yukarıda yer alan hadîs tabakaları ile bilgiler çerçevesinde *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîsleri, ed-Dihlevî'nin sınıflandırmasına göre değerlendirdiğimizde ise tablo-2'deki sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Tablo-2: *el-Keşşâf*'ta bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı

No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	Hadis Sayısı
I. Tabaka			
1	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	336
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	96
3	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>el-Muvatta</i>	16
II. Tabaka			
4	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	155
5	Abdullah b. Ahmed	<i>Ziyâdâtü'l-Müsned</i>	2
6	ed-Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	6
7	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	65
8	Ebû Dâvûd es-Sicistanî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	48
9	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	45
10	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	29
11	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	1
12	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	16
13	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	27
III. Tabaka			
14	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	3

²⁰ Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid es-Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1: 230-234; Subhi es-Salih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 88; Canan, *Kütüb-i Sitte*, 1: 266-268.

15	Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	67
16	el-Humeydî (ö. 219/834)	<i>el-Müsned</i>	1
17	İshâk b. Râhaveyh (ö. 233/848)	<i>el-Müsned</i>	27
18	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	47
19	Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64)	<i>el-Müsned</i>	2
20	el-Hâris b. Ebî Usâme (ö. 282/895)	<i>el-Müsned</i>	1
21	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	22
22	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	14
23	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemü'l-Kebîr</i>	64
24	el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek ale's-Sahîhayn</i>	39
25	el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>Ullâmu'l-Hadîs</i>	1
26	el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Müsnedü's-Şihâb</i>	3
27	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	42
IV. Tabaka			
28	İbn İshâk (ö. 151/768)	<i>Kitâbu'l-Meğâzî</i>	7
29	Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797)	<i>ez-Zühd / el-Birr</i>	5
30	eş-Şâfî (ö. 204/820)	<i>er-Risâle / el-Ümm / Müsned</i>	1
31	el-Vâkidî (ö. 207/823)	<i>el-Meğâzî</i>	8
32	İbn Hişâm (ö. 218/833)	<i>es-Sîretü'n-Nebeviyye</i>	5
33	Ebû Ubeyde (ö. 224/838)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	4
34	Ebû Ubeyde (ö. 224/838)	<i>Fedâilu'l-Kur'ân</i>	1
35	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr</i>	9
36	Ebu'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 250/864)	<i>Târihu Mekke</i>	1
37	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>el-Merâsil</i>	2
39	el-Fâkihî (ö. 278/891-92)	<i>Ahbâru Mekke</i>	1

40	İbrahîm el-Harbî (ö. 285/89)	<i>Garîbu'l-Hadîs</i>	1
41	Muhammed b. Cerîr et- Taberî (ö. 310/923)	<i>Câmiu'l-Beyân</i>	61
42	Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932)	<i>en-Nevâdir</i>	4
43	el-Ukaylî (ö. 322/934)	<i>Kitabu'd-Duafâ</i>	2
44	el-Mes'ûdî (ö. 345/956)	<i>Murûcu'z-Zeheb</i>	1
45	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>ed-Duafâ</i>	2
46	İbn Adıyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	5
47	Hasan b. Abdillâh el- Askerî (ö. 382/992)	<i>Tashîfâtü'l-Muhaddisîn</i>	1
48	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-Mu'telef ve'l-Muhtelef</i>	1
49	İbn Merdeveyh (ö. 410/1020)	<i>Tefsîru'l-Müsned</i>	113
50	es-Sa'lebî (ö. 427/1035)	<i>el-Keşf ve'l-Beyân</i>	70
51	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	3
52	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>ed-Delâil</i>	2
53	İbn Abdilberr (ö. 463/1071)	<i>Câmiu Beyâni'l-İlm</i>	2
54	el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>Târîhu Bağdâd</i>	1
55	el-Vâhidî (ö. 468/1076)	<i>Esbâbu'l-Nüzûl</i>	9
56	Ebû Şucâ ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-Ahbâr</i>	3
57	el-Beğavî (ö. 516/1122)	<i>Meâlimu't-Tenzîl</i>	1
58	Kâdî İyâz (ö. 544/1149)	<i>eş-Şifâ</i>	4
59	Ali b. Ma'bed	<i>et-Tâ'atu ve'l-Ma'siye</i>	1

Bu tablo hazırlanırken her ne kadar Şah Veliyyullah'ın tasnifi esas alınmışsa da, söz konusu tasnifte bulunmayan hadîs kitapları,

kendilerine en yakın tabakaya tarafımızca yerleştirilmiştir. Mesala Şah Veliyyullah'ın tasnifinde İbn Mâce ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Mâce'nin Sünnen'i ikinci tabakada olan hadîs kitapları ile benzer özelliklere sahip olması hasebiyle bu tabakaya yerleştirilmiştir. Yine aynı şekilde isimleri ed-Dihlevî'nin sınıflandırmasında belirtilmeyen kitaplar, benzer özelliklere sahip diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilmiştir.

Tablo-2'de görüleceği üzere her ne kadar ed-Dihlevî'nin hadîs kitaplarının taksimi beş tabaka olsa da *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin bulunduğu kitaplar bir arada değerlendirildiğinde dört tabaka olması daha uygun olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi *el-Keşşâf*'ta 1603 hadîs bulunmaktadır. Her bir hadîs sadece bir kaynaktan bulunabileceği gibi birden fazla kaynaktan da bulunabilmektedir.

Hadîs kitaplarının tabaka içerisinde sıralamasında müelliflerin vefat tarihleri göz önünde bulundurularak bir sıralama yapılmıştır. Vefat tarihi en erken olan hadîşçinin eseri ilk sıraya yerleştirilmiştir. Ancak birinci tabakada bu esas dikkate alınmamıştır. Çünkü Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri hususunda ümmetin bir ittifakı söz konusudur. Burada vefat sırası dikkate alınmayarak, ilk sıraya Buhârî'nin *Sahîh*'i, sonra Müslim'in *Sahîh*'i daha sonra da İmâm Mâlik'in *Muvatta*'sı yerleştirildi. Ayrıca tablo-2'de yer alan sıralamaya göre hadîsin ilk geçtiği kaynak esas alınmıştır. Mesela bir hadîs birden fazla kaynaktan yer alıyorsa, ilk sırada yer alan hadîs kaynağında o hadîsin varlığı kabul edilerek tasnif yapılmış olup aşağıda yer alan tablo-3'te yer alan sonuç ortaya çıkmıştır.

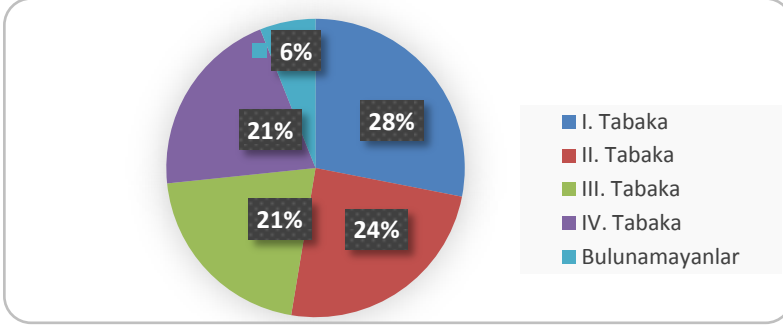
Tablo-3: *el-Keşşâf*'ta Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi

No	Hadîs Tabakaları	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	I. Tabaka	448	28
2	II. Tabaka	394	24
3	III. Tabaka	333	21
4	IV. Tabaka	331	21
5	Kaynağı bulunamayan hadisler	97	6
	Toplam Hadîs	1603	100

Bu tabloya göre 1603 hadîsin 448'i I. tabakada; 394'ü II. tabakada; 333'ü III. tabakada; 331'i IV. tabakada bulunmaktadır. 97 hadîs ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır. Aşağıda yer alan grafik-1'de ise hadîslerin buldukları tabakalara göre dağılımı verilmektedir.

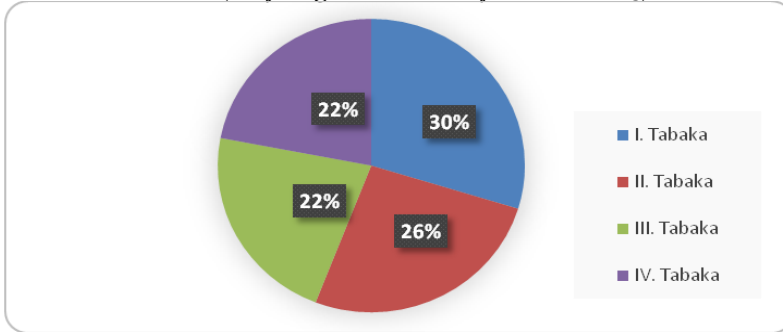
Bu grafiğe göre hadîslerin % 28'i I. tabakada; % 24'ü II. tabakada; % 21'i III. tabakada; % 21'ü IV. tabakada bulunmaktadır. Hadîslerin % 6'sı ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır.

Grafik-1 : *el-Keşşâf*'ta Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı



el-Keşşâf'ta bulunan 1603 hadîsten, kaynağı bulunamayanlar çıkarıldığında 1506 kalmaktadır. 1506 hadîs tabakalara göre taksim edildiğinde ise grafik-2'de yer alan sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu verilere göre *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin % 30'u I. tabakada; % 26'sı II. Tabakada; % 22'si III. tabakada; % 22'si IV. tabakada bulunmaktadır.

Grafik-2: *el-Keşşâf*'ta Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi (Kaynağı Bulunamayanlar Hariç)



Yukarıda yer alan bilgilere göre, *el-Keşşâf*'ta bulunan hadîslerin büyük bir kısmının hadîsçiler tarafından muteber kabul edilen hadîs kaynaklarında bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da Bulunan Hadîslerin Kaynakları

Zemahşerî'nin eserleri arasında *el-Keşşâf*'tan sonra en fazla hadîs bulunan eserinden biri de *Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr*²¹ isimli eseridir. Zemahşerî bu eseri, *el-Keşşâf*'tan sonra ona bakanların (okuyanların) gönüllerini dinlendirmek, ilmî inceliklerini ve hazinelerini ortaya çıkarmak uğruna düşünüp yorgun düşen kalpleri rahatlatmak, kapalı ve gizli olan manalarını açığa çıkarmak, uğruna yorulan zihinlere nefes aldirmek için kaleme aldığını eserin mukaddimesinde belirtmektedir.

Zemahşerî'nin kaleme aldığı bu eser, muhâdarât usûlü ile yazılmıştır. Muhâdarât, başkasına ait sözlerden muhataba veya okuyucuya uygun alıntılar halinde aktarmalar yapan ve güzel sözleri toplayan edebî bir eser türüdür.²² Zemahşerî, bu eserinde başta Hz. Peygamber'in (s.a.), halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin dinî, ilmî, ahlâki ve hikmetli sözlerine; hikâyelere ve meşhur şairlerin şiirlerine yer vermiştir.

Bu eserde Zemahşerî toplam 1099 merfû' hadîs nakletmiştir. Bu hadîslerin geçtiği hadîs kaynakları aşağıdaki tablo-4'te yer almaktadır.

Tablo-4: Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da Bulunan Hadîsleri Kaynakları

No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	Hadis Sayısı
1	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	285
2	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>Şuabu'l-İmân</i>	266
3	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Kebîr</i>	185
4	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	172
5	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	165
6	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	146
7	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Evsat</i>	144

²¹ Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Rabîu'l-ibrâr ve fusûsu'l-ahbâr*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006).

²² Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 392.

8	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	139
9	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	129
10	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	128
11	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	126
12	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	117
13	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	114
14	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	110
15	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	103
16	el-Hâkim (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek</i>	103
17	Ebû Şuca ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevs'ül-Ahyâr</i>	77
18	ed-Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	55
19	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	55
20	Ebû Avâne (ö. 316/929)	<i>el-Müsnedü'l-Muhrec</i>	47
21	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	42
22	el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Müsnedü's-Şihâb</i>	40
23	İbn Asâkir (ö. 571/1176)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	39
24	Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	38
25	İbn Adiyî (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	31
26	el-Humeydî (ö. 219/834)	<i>el-Müsned</i>	30
27	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Edebü'l-Müfred</i>	29
28	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>Müsnedü's-Şamiyyîn</i>	28
29	Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64)	<i>el-Müsned</i>	27
30	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>el-Muvatta</i>	24
31	Nûruddîn el-Heysemî (ö. 807/1405)	<i>el-Mecmau'z-Zevâid</i>	21
32	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu's-Sağir</i>	20
33	el-Hafîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>Târîhu Bağdâd</i>	17
34	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	15
35	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	14
36	İshâk b. Râhaveyh (ö. 233/848)	<i>el-Müsned</i>	14
37	Abdullah İbn Mübârek	<i>ez-Zühd</i>	14

	(ö. 181/797)		
38	İbn Neccâr (ö. 643/1245)	<i>Zeylü't-Târîhi'l-Bağdâd</i>	11
39	es-Suyûtî (ö. 911/1505)	<i>Câmiu'l-Hadîs</i>	11
40	İbnu'l-Cevzi (ö. 597/1201)	<i>el-Mevdûât</i>	10
41	İbn Ebî Hatim (ö. 327/938)	<i>el-İlel</i>	8
42	Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî (ö. 623/1226)	<i>et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn</i>	8
43	İbn Ebî Dünya (ö. 281/894)	<i>Muhtelif kitapları</i>	7
44	el-Münzirî (ö. 656/1258)	<i>et-Terğîb ve't-Terhîb</i>	7
45	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Müsned</i>	6
46	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>ez-Zühd</i>	6
47	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>ed-Duafâ</i>	6
48	Ali el-Hindî (ö. 975/1567)	<i>Kenzü'l-Ummâl</i>	6
49	el-Ukaylî (ö. 322/934)	<i>Kitâbu'd-Duafâ</i>	5
50	el-Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014)	<i>Târihu Nîsâbüri</i>	5
51	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Târihu İsfehân</i>	5
52	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>ed-Delâil</i>	5
53	eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)	<i>el-Fevâidu'l-Mecmûa</i>	5
54	Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946)	<i>el-Müsned</i>	4
55	İbn İshak (ö. 151/768)	<i>Kitâbu'l-Meğazî</i>	4
56	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>et-Târîh</i>	4
57	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>el-Merâsil</i>	4
58	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-İlel</i>	4
59	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Ma'rifetü's-Sahâbe</i>	4
60	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>Ma'rifetü's-Sünen</i>	3
61	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	3
62	el-Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932)	<i>en-Nevâdir</i>	3
63	Nûruddîn el-Heysemî (ö. 807/1405)	<i>Buğyetü'l-Bâhis</i>	3
64	Nâsırüddîn el-Elbanî (ö. 1420/1999)	<i>el-Ehâdisu'd-Daîfa ve'l-Mevzûa</i>	3
65	İbn Arrâk (ö. 963/1556)	<i>Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa</i>	3
66	Rabî' b. Habîb el-Ezdî	<i>Müsnedü'r-Rabî'</i>	2

	(ö. 180/796)		
67	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>ez-Zühdü'l-Kebîr</i>	2
68	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>el-Ba's ve'n-Nüşûr</i>	2
69	Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797)	<i>el-Birr</i>	2
70	eş-Şafîî (ö. 204/820)	<i>Müsnedü's-Şafîî</i>	2
71	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr</i>	2
72	İbn Cerîr (ö. 310/923)	<i>Târihu't-Taberî</i>	2
73	el-Harâîfî (ö. 327/939)	<i>Mekârimu'l-Ahlâk</i>	2
74	Ebû Bekr eş-Şafîî (ö. 354/965)	<i>el-Fevâidu's-Şehîr</i>	2
75	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>ed-Duâ</i>	2
76	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-Efrâd</i>	2
77	İbn Şâhîn (ö. 385/996)	<i>et-Terğîb</i>	2
78	Şerîf er-Radî (ö. 406/1015)	<i>Nehcü'l-Belâğâ</i>	2
79	İbn Merdeveyh (ö. 410/1020)	<i>Tefsîru'l-Müsned</i>	2
80	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Sıfatu'l-Cenne</i>	2
81	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Fedâilu'l-Hulefâi'r-Râşidîn</i>	2
82	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>et-Tıbb</i>	2
83	İbn Abdilberr (ö. 463/1071)	<i>el-İlm</i>	2
84	İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	2
85	el-Elbanî (ö. 1420/1999)	<i>Silsiletu'd-Da'îfa</i>	2
86	el-Beyhâkî (ö. 458/1066)	<i>ed-Da'vetü'l-Kebîr</i>	1
87	el-Beyhâkî (ö. 458/1066)	<i>ed-Deavât</i>	1
88	el-Muâfî (ö. 185/701)	<i>ez-Zühd</i>	1
89	Veki b. el-Cerrâh (ö. 197/812)	<i>ez-Zühd</i>	1
90	Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)	<i>Kitâbu'l-Emvâl</i>	1
91	Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870)	<i>el-Ahbâru'l-Mu'effekiyyât</i>	1
92	İbn Kuteybe (ö. 276/889)	<i>Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs</i>	1
93	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>eş-Şemâil</i>	1
94	el-Fâkihî (ö. 278/891-92)	<i>Ahbâru Mekke</i>	1

95	Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903)	<i>Fedâilü Osmân b. Affân</i>	1
96	Eslem b. Sehl er-Rezzâz (ö. 292 /905)	<i>Târîhu Vâsıt</i>	1
97	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919)	<i>el-İrşâd</i>	1
98	İbn Cerîr (ö. 310/923)	<i>Tehzîbu'l-Âsâr</i>	1
99	Ahmed b. Behrâm el-Haremî (ö. 330/942)	<i>el-Fevâidu'l-Muntekâ</i>	1
100	İbn Yakûb (ö. 340/952)	<i>Müsnedü Ebî Hanîfe</i>	1
101	Ibn Kânî (ö. 351/963)	<i>Mu'cemu's-Sahâbe</i>	1
102	el-Bezzâz (ö. 354/965)	<i>el-Fevâid</i>	1
103	el-Cessâs (ö. 370/981)	<i>Ahkâmu'l-Kur'ân</i>	1
104	Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)	<i>el-Mahzûn fi İlmi'l-Hadîs</i>	1
105	Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)	<i>ed-Duafâ</i>	1
106	el-Kelabâzî (ö. 380/990)	<i>Bahru'l-Fevâidi'l-Meşhûr bi Meâni'l-Ahbâr</i>	1
107	el-Askerî (ö. 382/992)	<i>Tashîfâtu'l-Muhaddisîn</i>	1
108	el-Askerî (ö. 382/992)	<i>el-Emsâl</i>	1
109	el-Muâfi b. Zekeriyyâ (ö. 390/1000)	<i>el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsihu's-Şâfi</i>	1
110	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Fadâiletu'l-Âdilîn</i>	1
111	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>Zikru Meni'smuhu Şu'be</i>	1
112	Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)	<i>es-Sünenü'l-Vâride</i>	1
113	el-Maverdî (ö. 450/1058)	<i>Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn</i>	1
114	İbn Abdilberr (ö. 463/1071)	<i>el-İsti'âb</i>	1
115	el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>ez-Zühhd ve'r-Rekâik</i>	1
116	el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>Telhîsu'l-Müteşâbih</i>	1
117	el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>el-Câmi</i>	1
118	el-Münâvî (ö. 1031/1622)	<i>el-Ehâdisü'l-Kudsiyye</i>	1

119	el-Aynî (ö. 855/1451)	<i>Umdetu'l-Kârî</i>	1
120	el-Hevârizmî	<i>Menâkıb</i>	1
121	el-Elbânî (ö. 1420/1999)	<i>Da'ifu't-Terğîb</i>	1
122	es-Sağânî (ö. 650/1252)	<i>Mevdûât</i>	1
123	Muhammed b. Ali b. Ved'ân (ö. 494/1100)	<i>el-Erba'üne'l-Ved'aniyye</i> <i>el-Mevzûa</i>	1
124	Ali el-Hindî (ö. 975/1567)	<i>Tezkiratu'l-Mevdûât</i>	1
125	es-Süyûtî (ö. 911/1505)	<i>el-Leâilu'l-Mesnû'a</i>	1
126	Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)	<i>el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-</i> <i>Ahbâri'l-Mevdûa.</i>	1
127	Kaynağı bulunamayan hadîsler		155

Rabîu'l-Ebrâr'da, daha önce belirtildiği üzere toplam 1099 merfû' hadîs bulunmaktadır. Bu hadîslerin % 86'sı yani 944'ü, hadîs kaynaklarında tespit edilebilmiştir. Ancak % 14'ü, yani 155 hadîsin kaynağı bulunamamıştır. Kaynağı tespit edilen 940 hadîs ise 126 hadîs kaynağında tespit edilebilmiştir.

Tablo-4'teki verilere göre en fazla hadîs, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)' in *el-Müsned* isimli eserinde bulunmaktadır. 1099 hadîsin 285'i yani % 26'sı bu eserde yer almaktadır. el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabu'l-İman* isimli eserinde 266; et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu'l-Kebir*'inde 266; Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *es-Sünen*'inde 165 hadîs bulunmaktadır. Müslim (ö. 261/875), İbn Hibbân (ö. 354/965), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn Mâce (ö. 273/886), Bezzâr (ö. 292/905), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919), Buharî (ö. 256/870) ve Hâkim'in (ö. 405/1014) eserlerinde yer alan yüzlerce hadîs *Rabîu'l-Ebrâr* isimli kitapta bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında Zemahşerî'nin bu eserde naklettiği hadîslerin, birçok hadîs kaynağında bulunduğu tespit edilmiştir.

Bir önceki başlıkta olduğu gibi *Rabîu'l-Ebrâr*'da bulunan hadîsler, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin taksimine uygun olarak tabakalara göre sınıflandırıldığında tablo-5'de yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki:

Tablo-1: Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da Yer Alan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi

No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	Hadîs Sayısı
I. Tabaka			
1	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	103
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	79
3	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>el-Muvatta</i>	4
II. Tabaka			
4	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	165
5	ed-Dârimî (ö. 255/868)	<i>es-Sünen</i>	7
6	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	36
7	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	42
8	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	18
9	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	12
10	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	1
11	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	11
12	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	1
III. Tabaka			
13	Rebî' b. Habîb el-Ezdî (ö. 180/796)	<i>Müsnedü'r-Rebî</i>	2
14	Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	5
15	Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	10
16	el-Humeydî (ö. 219/834)	<i>el-Müsned</i>	3
17	İshâk b. Râheveyh (ö. 233/848)	<i>el-Müsned</i>	1
18	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	17
19	Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64)	<i>el-Müsned</i>	1
20	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	32
21	Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i>	19
22	Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946)	<i>el-Müsned</i>	1
23	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Kebîr</i>	97
24	el-Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014)	<i>Müstedrek ale's-Sahîhayn</i>	13

25	el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Müsnedü'ş-Şihâb</i>	9
26	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	53
IV. Tabaka			
27	İbn İshâk (ö. 151/768)	<i>Kitabu'l-Meğâzî</i>	2
28	Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797)	<i>ez-Zühd</i>	5
29	Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797)	<i>el-Birr</i>	1
30	el-Muâfi (ö. 185/701)	<i>ez-Zühd</i>	1
31	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr</i>	2
32	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>ez-Zühd</i>	3
33	Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870)	<i>el-Ahbâru'l-Muveffekiyyât</i>	1
34	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>el-Merâsil</i>	4
35	İbn Kuteybe (ö. 276/889)	<i>Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs</i>	1
36	İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894)	<i>Muhtelif kitapları</i>	5
37	Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903)	<i>Fedâilu Osmân b. Affân</i>	1
38	Eslem b. Sehl er-Rezzâz (ö. 292 /905)	<i>Târihu Vâsıt</i>	1
39	İbn Cerîr (ö. 310/923)	<i>Târihu't-Taberî</i>	2
40	İbn Cerîr (ö. 310/923)	<i>Tehzibu'l-Âsâr</i>	1
41	el-Ukaylî (ö. 322/934)	<i>Kitâbü'd-Duafâ</i>	4
42	İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938)	<i>el-İlel</i>	2
43	el-Harâitî (ö. 327/939)	<i>Mekârimu'l-Ahlâk</i>	2
44	Ahmed b. Behram el-Haremî (ö. 330/942)	<i>el-Fevâidu'l-Muntekâ</i>	1
45	İbn Yakûb (ö. 340/952)	<i>Müsnedü Ebî Hanîfe</i>	1
46	Ibn Kânî (ö. 351/963)	<i>Mu'cemu's-Sahâbe</i>	1
47	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>ed-Duafâ</i>	1
48	el-Bezzâz (ö. 354/965)	<i>el-Fevâid</i>	1
49	Ebû Bekr eş-Şafiî (ö. 354/965)	<i>el-Fevâidu'ş-Şehîr</i>	1

50	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>ed-Duâ</i>	1
51	İbn Adiyî (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	10
52	el-Cessâs (ö. 370/981)	<i>Ahkâmu'l-Kur'ân</i>	1
53	Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)	<i>el-Mahzûn fi İlmi'l-Hadîs</i>	1
54	Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)	<i>ed-Duafâ</i>	1
55	el-Kelabâzî el-Buhârî (ö. 380/990)	<i>Bahru'l-Fevâidi'l-Meşhûr bi Meâni'l-Ahbâr</i>	1
56	el-Askerî (ö. 382/992)	<i>Tashîfâtü'l-Muhaddisîn</i>	1
57	el-Askerî (ö. 382/992)	<i>el-Emsâl</i>	1
58	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-İlel</i>	1
59	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>el-Efrâd</i>	2
60	İbn Şâhîn (ö. 385/996)	<i>et-Terğîb</i>	1
61	el-Muâfi b. Zekeriyâ (ö. 390/1000)	<i>el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfi ve'l-Enîsu'n-Nâsihu's-Şâfi</i>	1
62	el-Hâkîm en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)	<i>Târîhu Nîsâbûr</i>	2
63	eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/1015)	<i>Nehcü' l-Belâğâ</i>	2
64	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	<i>el-Hilye</i>	16
65	Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)	<i>es-Sünenü'l-Vâride</i>	1
66	el-Maverdî (ö. 450/1058)	<i>Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn</i>	1
67	İbn Abdilberr (ö. 463/1071)	<i>Câmiu Beyâni'l-İlm</i>	1
68	el-Hatîb (ö. 463/1071)	<i>Târîhu Bağdâd</i>	7
69	Ebû Şuca ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-Ahbâr</i>	36
70	İbn Asâkir (ö. 571/1176)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	17
71	Abdülkerîm b. Muhammed er-Rafîî (ö. 623/1226)	<i>et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn</i>	2
72	İbn Neccâr (ö. 643/1245)	<i>Zeylü't-Târîhi'l-Bağdâd</i>	5
73	el-Münzirî (ö. 656/1258)	<i>et-Terğîb ve't-Terhîb</i>	4
74	Nûruddîn el-Heysemî	<i>Buğyetü'l-Bâhis</i>	3

	(ö. 807/1405)		
75	Nûruddîn el-Heysemî (ö. 807/1405)	<i>Mecmau'z-Zevâid</i>	10
76	Alî el-Hindî (ö. 975/1567)	<i>Kenzü'l-Ummâl</i>	6
77	el-Münavî (ö. 1031/1622)	<i>el-Ehadîsu'l-Kudsiyye</i>	1
78	el-Aynî (ö. 855/1451)	<i>Umdetu'l-Kârî</i>	1
79	es-Suyûtî (ö. 911/1505)	<i>Câmiu'l-Hadîs</i>	2
80	el-Hevârizmî	<i>Menâkib</i>	1
V. Tabaka			
81	İbnu'l-Cevzi (ö. 597/1201)	<i>el-Mevdûât</i>	2
82	İbnu'l-Cevzi (ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	2
83	el-Elbânî (ö. 1420/1999)	<i>el-Ehâdîsu'd-Da'îfa ve'l-Mavzûa</i>	3
84	el-Elbânî (ö. 1420/1999)	<i>Daîfu't-Terğîb</i>	1
85	el-Elbânî (ö. 1420/1999)	<i>Silsiletu'd-Daîfa</i>	1
86	es-Sağânî (ö. 650/1252)	<i>el-Mevdûât</i>	1
87	Muhammed b. Ali b. Ved'ân (ö. 494/1100)	<i>el-Erbaûne'l- Ved'âniyye el-Mevzûa</i>	1
88	eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)	<i>el-Fevâidu'l-Mecmûa</i>	3
89	İbn Arrâk (ö. 963/1556)	<i>Tenzîhu's-Şerîati'l- Merfûa</i>	1
90	Alî el-Hindî (ö. 975/1567)	<i>Tezkiratu'l-Mevdûât</i>	1
91	es-Suyûtî (ö. 911/1505)	<i>el-Leâili'l-Masnûa</i>	1
92	Alî el-Karî (ö. 1014/1605)	<i>el-Esrârû'l-Merfûa fi'l- Ahbâri'l-Mevdûa.</i>	1
93	Kaynağı bulunamayan hadîsler		155

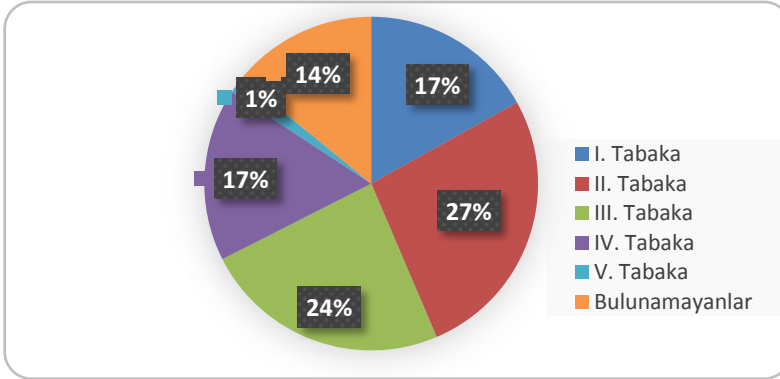
Tablo-5'de da görüleceği üzere bu eserde bulunan hadîsler, buldukları kaynaklara göre beş tabaka şeklinde sınıflandırıldı. Bu eserde bulunan hadîsleri yukarıdaki tabloda belirtilen bilgiler çerçevesinde değerlendirildiğinde tablo-6'da yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Tablo-6: Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı

No	Hadîs Tabakaları	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	I. Tabaka	186	17
2	II. Tabaka	293	27
3	III. Tabaka	263	24
4	IV. Tabaka	184	17
5	V. Tabaka	18	1
6	Kaynağı bulunamayan hadîsler	155	14
Toplam Hadîs		1099	100

Tablo-6'ya göre 1099 hadîsin 186'sı, I. tabakada; 293'ü II. tabakada; 263'ü III. tabakada; 184' ü, IV. tabakada; 18'i ise V. tabakada bulunmaktadır. 155 hadîs ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır. Aşağıda yer alan grafik-3'te ise hadîslerin buldukları tabakalara göre taksimi verilmektedir. Bu grafiğe göre hadîslerin % 17'si I. tabakada; % 27'si II. tabakada; % 24' ü III. tabakada; % 17' si IV. tabakada; % 1'i V. tabakada bulunmaktadır. Hadîslerin % 14'ü ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır.

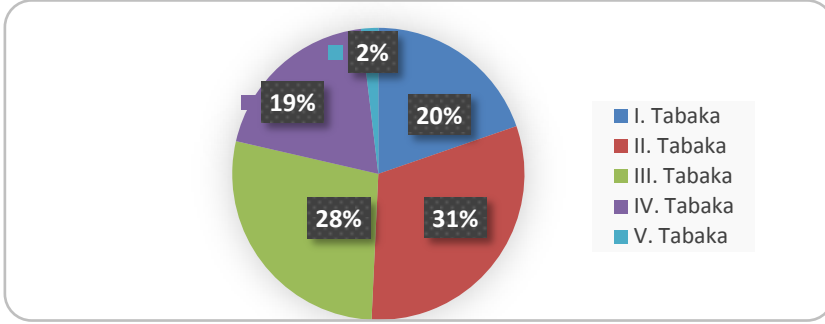
Grafik-3: Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı



Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr'da bulunan 1099 hadîsten, kaynağı bulunamayan hadîsler çıkarıldığında 944 hadîs kalmaktadır. 944 hadîs tabakalara göre taksim edildiğinde ise grafik-4'te yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Buna göre, hadîslerin % 20'si I. tabakada; % 31'i II.

Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları | 301
tabakada; % 28'i III. tabakada; % 19'u IV. tabakada; % 2'si ise V. tabakada
bulunmaktadır.

Grafik-4: *Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr*'da Bulunan Hadîslerin
Tabakalara Göre Dağılımı (Kaynağı Bulunamayanlar Hariç)



Bu verilere göre, *Rabîu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr*'da bulunan hadîslerin büyük bir kısmının hadîşçiler tarafından muteber kabul edilen hadîs kaynaklarında bulunduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda yer alan tablo-6'da görüleceği üzere dördüncü tabakada bulunup da Zemahşerî'den sonra yaşamış olan kişiler bulunmaktadır. Bu durumda Zemahşerî'nin bu müelliflerin kitaplarını görme ihtimali bulunmamaktadır. Zemahşerî vefat tarihi olan hicri 538'i esas aldığımızda tablo-5'de 70.-92. sıraları arasında bulunan kaynakların dışarda tutulması gerekmektedir. Dördüncü tabakanın bir kısmında ve beşinci tabakanın tamamında bulunan bu hadîs kitapları dışarda bırakıldığında 70 hadîsin Zemahşerî öncesinde yazılmış olan kaynaklarda bulunamadığını söylemek gerekecektir. Bu durumda kaynağı bulunamayan hadîs sayısı 155'den 225'e çıkacaktır. Bu durumda Zemahşerî'nin bu eserinde bulunan hadîslerin % 20'sinin kaynağı tespit edilemediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Diğer bir husus ise, bu eserde bulunan toplam 1099 hadîsin 285'inin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmasıdır. Ahmed b. Hanbel ve Zemahşerî birbirine zıt iki farklı ekolün temsilcilerinden kabul edilmektedir. Biri Selefî geleneğin temsilcisi kabul edilirken, diğeri Mutezile mezhebine aile olmuş bir şahsiyettir. Bu durumda Zemahşerî'nin Ahmed b. Hanbel'in eserlerinden istifade edip etmediği sorusu akla gelmektedir. Burada daha önce de belirtildiği gibi Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan hadîslerin kaynağı tespit edilirken

tüm hadîs kaynakları göz önünde bulundurularak tarama yapılmıştır. Burada herhangi bir hadîs kitabı dışarıda tutulmadan hadîslerin kaynakları belirlenmeye çalışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in eserinde 285 hadîsin tespit edilmesi bu hadîslerin temel kaynağının *el-Müsned* olduğu manası çıkarılmamalıdır. Yani bir hadîs birden fazla kaynaktan yer alabilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde bulunup da diğer kaynaklarda bulunamayan sadece 9 hadîs tespit edilebilmiştir.

2.3. Ruûsu'l-Mesâil'de Bulunan Hadîslerin Kaynakları

Ruûsu'l-Mesâil, toplam 406 fikhî mevzuu ihtiva eden bir çalışmadır. Zemahşerî, Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasında ihtilâflı olan konuları ağırlıklı olarak hadîsler nakletmek suretiyle açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. O, ele aldığı konu ile ilgili Şafiî mezhebinin delili olarak bir hadîs var ise onu da nakletmiştir. *Ruûsu'l-Mesâil*'de toplam 193 hadîs rivâyet edilmiştir. Bu hadîslerin 69'u Şafiî mezhebinin delillerini bildirmek amacıyla nakledilmiştir.

Zemahşerî, bu çalışmasında Hanefî-Şafiî fikhî mukayesesi çerçevesinde hadîslerle Hanefîlerin görüşlerini delillendirmeye çalışmıştır. Hanefîlerin kendi reyleriyle hadîsi terk ettikleri yönündeki iddiaları da zımnen çürütmeye çalışmış ve aynı zamanda hadîs birikimini göstermiştir.

Ruûsu'l-Mesâil, 1987 (h. 1407) yılında Abdullah Nezir Ahmed tarafından bir cilt halinde tahkikli neşri yapılmış ve hadîslerin kaynaklarına dipnotlarda yer verilmiştir.²³ Bu eserde bulunan hadîslerin kaynağı ile ilgili bilgiler tablo-7'de yer almaktadır.

Tablo-7: Ruûsu'l-Mesâil'de Yer Alan Hadîslerin Kaynakları

No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	H. Sayısı
1	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	71
2	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	68
3	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	62
4	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	54
5	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	50
6	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Câmi</i>	46
7	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	39
8	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	24

²³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmîyye, 2010).

9	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	16
10	el-Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek ale's-Sahîhayn</i>	10
11	Abdurrezzâk b. Hemmam (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	9
12	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	7
13	İbn Adıyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	4
14	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemü'l-Kebîr</i>	3
15	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Evsat</i>	3
16	Ebû Dâvûd et-Tay'âlîsî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	1
17	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	1
18	el-Vâkidî (ö. 207/823)	<i>el-Meğâzî</i>	1
19	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>es-Sahîh</i>	1
20	Ebû Ş-Şucâ ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsu'l-Ahbâr</i>	1
21	İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	1
22	Kaynağı bulunamayan hadîsler		7

Ruûsu'l-Mesâil' de bulunan hadîslerin kaynakları tespit edilirken, Abdullah Nezir Ahmed'in bu esere yapmış olduğu tahkikli neşrinden yararlanılmıştır. Bu eserde bulunan toplam 193 hadîs, 21 hadîs kaynağında yer almaktadır. 193 hadîsin 186'sının yani % 96'sının kaynağı tespit edilmiş olup 7 hadîsin yani % 4'ünün ise kaynağı bulunamamıştır.

Tablo-7'de yer alan verilere göre en fazla hadîs, Müslim'in *Sahîh'*inde bulunmaktadır. 193 hadîsin 71'i bu eserde bulunmaktadır ki bu da *Ruûsu'l-Mesâil'* de bulunan hadîslerin % 37'sine tekabül etmektedir. Müslim'den sonra en fazla hadîs, Ebû Dâvûd es-Sicistani'nin *Sünen'*inde (68 hadîs), Buhârî'nin *Sahîh'*inde (62 hadîs) ve İbn Mâce'nin *Sünen'*inde (54 hadîs) yer almaktadır.

Genel olarak bakıldığında her türlü hadîs kaynağında Zemahşerî'nin naklettiği hadîsler bulunmaktadır. Ancak büyük çoğunluğu muteber kabul edilen hadîs kitaplarında yer aldığı görülmektedir. Daha önce *el-Keşşâf* ve *Rabûu'l-Ebrâr* isimli eserlerde yapıldığı gibi bu eserde bulunan hadîsler de tabakalara göre taksim edildiğinde tablo-8'de yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Tablo-8: Ruûsu'l-Mesâil' de Yer Alan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi

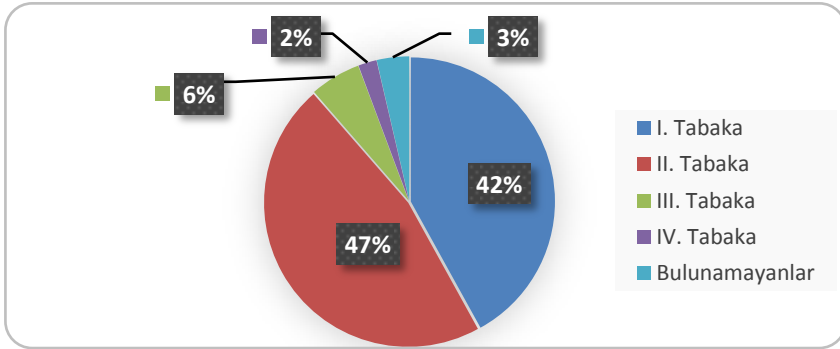
No	Müellif/Yazar	Hadîs Kaynakları	Hadîs Sayısı
I. Tabaka			
1	el-Buhârî (ö. 256/870)	<i>el-Câmiu's-Sahîh</i>	62
2	Müslim (ö. 261/875)	<i>es-Sahîh</i>	18
3	İmâm Mâlik (ö. 179/795)	<i>el-Muvatta</i>	1
II. Tabaka			
4	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i>	12
5	İbn Mâce (ö. 273/886)	<i>es-Sünen</i>	43
6	Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889)	<i>es-Sünen</i>	19
7	et-Tirmizî (ö. 279/892)	<i>el-Cami</i>	1
8	en-Nesâî (ö. 303/915)	<i>es-Sünen</i>	1
9	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>es-Sahîh</i>	1
10	ed-Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i>	13
III. Tabaka			
11	Abdurrezzâk b. Hemmam (ö. 211/827)	<i>el-Musannef</i>	5
12	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	<i>el-Musannef</i>	1
13	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i>	1
14	et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu'l-Evsat</i>	1
15	el-Hâkim (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek</i>	1
16	el-Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>es-Sünen</i>	2
IV. Tabaka			
17	el-Vâkidî (ö. 207/823)	<i>el-Meğâzî</i>	1
18	İbn Adıyy (ö. 365/976)	<i>el-Kâmil</i>	1
19	Ebû'ş-Şucâ ed-Deylemî (ö. 509/1115)	<i>Firdevsü'l-Ahbâr</i>	1
20	İbn Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İlel</i>	1
21	Kaynağı bulunamayan hadîsler		7
Toplam			193

Yine aynı şekilde tablo-8 hazırlanırken de ed-Dihlevî'nin tasnifi esas alınarak dört tabakaya ayrıldı. Bu tasnife göre tablo-9'da yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Tablo-9: Ruûsu'l-Mesâil'de Yer Alan Hadîslerin Tabakalara Göre Taksimi

No	Hadîs Tabakaları	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	I. Tabaka	81	42
2	II. Tabaka	90	47
3	III. Tabaka	11	6
4	IV. Tabaka	4	2
5	Kaynağı bulunamayan hadîsler	7	3
Toplam Hadîs		193	100

Bu tabloya göre, 193 hadîsin 81'i I. tabakada; 90'ı II. tabakada; 11' i III. tabakada; 4'ü ise IV. tabakada bulunmaktadır. 7 hadîs ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır. Aşağıda yer alan grafik-5'te ise hadîslerin buldukları tabakalara göre taksimi verilmektedir. Bu grafiğe göre hadîslerin % 42'si I. tabakada; % 47'si II. tabakada; % 6' sını III. tabakada; % 2' si IV. tabakada bulunmaktadır. Hadîslerin % 3'ü ise herhangi bir hadîs kaynağında bulunamamıştır.

Grafik-4: Ruûsu'l-Mesâil'de Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı

Yukarıda yer alan tablo-9 ve grafik-5'e göre, *Ruûsu'l-Mesâil*'de bulunan hadîslerin % 89'u I. ve II. tabakalarda bulunan hadîs kaynaklarında yer almaktadır. Bu bilgiler çerçevesinde, *Ruûsu'l-Mesâil*'de bulunan hadîslerin büyük bir kısmının hadîsçiler tarafından muteber kabul edilen hadîs kaynaklarında bulunduğunu söylemek mümkündür.

el-Keşşâf, *Rabûu'l-Ebrâr ve Fusûsu'l-Ahbâr* ve *Ruûsu'l-Mesâil* isimli eserlerinde bulunan hadîslerin kaynakları, ed-Dihlevî'nin taksimine

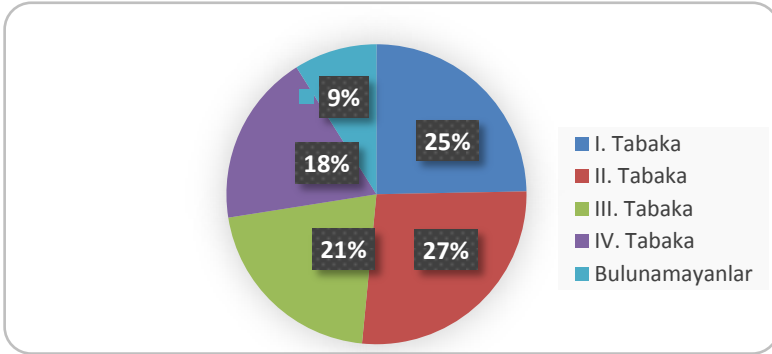
uygun bir şekilde birlikte değerlendirildiğinde tablo-10 ve grafik-6'da yer alan sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Tablo-10: el-Keşşâf, Rabîu'l-Ebrâr ve Fususu'l-Ahbar ve Ruûsu'l-Mesâil'de Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı

No	Hadîs Tabakaları	Hadîs Sayısı	Yüzde
1	I. Tabaka	715	25
2	II. Tabaka	777	27
3	III. Tabaka	607	21
4	IV. Tabaka	537	18
5	Kaynağı bulunamayan hadîsler	259	9
Toplam Hadîs		2895	100

Bu tabloya göre Zemahşerî'nin bu üç kitabında bulunan 2895 hadîsin 715'i I. tabakada; 777'si II. tabakada; 607'si III. tabakada; 537'si IV. tabakada bulunmaktadır. 259 hadîsin ise kaynağı bulunamamıştır.

Grafik-5: el-Keşşâf, Rabîu'l-Ebrâr ve Fususu'l-Ahbar ve Ruûsu'l-Mesâil'de Bulunan Hadîslerin Tabakalara Göre Dağılımı



Grafik-6'ya göre ise Zemahşerî'nin bahse konu eserlerindeki hadîslerin % 25'i I. tabakada; % 27'si, II. tabakada; % 21'i III. tabakada; % 18'i IV. tabakada bulunmaktadır. % 9'u ise kaynaklarda

bulunmamıştır.²⁴ Bu verilere göre Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan hadîslerin büyük bir kısmının bilinen ve muteber olarak kabul edilen hadîs kaynaklarında yer aldığını söylemek mümkün olabilmektedir.

Sonuç

Zemahşerî, ilmî ve fikrî gelişmenin altın çağı denilebilecek bir zaman diliminde, Türk, Arap ve Farisilerin iç içe olduğu, farklı geleneklere sahip insanlardan oluşan ve çok kültürlü bir çevre olan Harezmi bölgesinde yetişmiştir. Sadece Harezmi bölgesinin hocaları ile yetinmemiş, seyahatler yapmak suretiyle İslâm âleminin farklı coğrafyalarındaki âlimlerden istifade etmeye çalışmıştır. Ömrünü öğrenme ve öğretmeye adanmış Zemahşerî, ilmî birikimini eserlerine yansıtmıştır.

Zemahşerî, daha çok tefsir, kelâm ve dilci kimliği ile tanınmıştır. Hadîsçilik yönü diğer sahalarla kıyaslandığında biraz geri planda kalmıştır. Ancak hadîs kültürünün genişliği, eserlerinde zikrettiği hadîslerin zenginliği ve çeşitliliğinden anlaşılmaktadır. Neredeyse tüm eserlerinde hadîslere geniş yer vermiş; tefsir, fıkıh, kelâm ve dil sahalalarında birçok konuyu hadîslerle açıklama ve delillendirme gayreti içerisinde olduğu görülmüştür. Başta *el-Keşşâf*, *Rabîu'l-Ebrâr* ve *Ruûsu'l-Mesâil* isimli kitapları olmak üzere eserlerinde çok sayıda hadîs rivâyet ettiği tespit edilmiştir. Ancak o tamamen bir hadîsçi gibi sened ve rical ilmî ile uğraşmamıştır.

el-Keşşâf, *Rabîu'l-Ebrâr* ve *Ruûsu'l-Mesâil*'de toplam 2895 hadîse yer veren Zemahşerî, her ne kadar kendisi sarahaten bir iki hadîs dışında bu hadîsleri hangi kaynaklardan aldığını belirtmese de tahric çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, bu hadîslerin büyük bir kısmının, hadîsçiler tarafından muteber kabul edilen kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir.

²⁴ Daha önce *Rabîu'l-ibrâr*'daki hadîsler beş tabakaya ayrılmış idi. Burada birlik olabilmesi için bu eserdeki dördüncü ve beşinci tabakalar tek bir tabaka olarak değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadîs İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Başkan, Mustafa. “Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luga Uygulamaları”. Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Bilgin, Abdülcelil. “Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâfı”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Birlik, Abdurrahim. “Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf (Kitabu'n-Nikâh Örneği)”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Çelik, Hasan. “Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Neseî Zemahşerî Örneği”. Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Çiçek, Hacı. “Zemahşeri ve Atwaqu'z-Zeheb fi'l-Mewa'iz we'l-Hutab Adlı Eseri”. Doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hucetullahi'l-bâliğa*. thk. es-Seyyid es-Sâbık. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Erdim, Enes. “Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Erdoğan, Mehmet ve M. Sait Özervarlı. “Şah Veliyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 260-267.
- Gedik, Şerif. “Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk”. Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Görmez, Mehmet. “Tahrîc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 419-420.
- Havfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî*. 2. bs. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1982.
- Humeyd, Sad b. Abdullah. *Turuku tahrîci'l-hadîs*. Riyad: Dârû Ulûmi's-Sünne, 2000.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdîsi'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefayâtü'l-a'yân*. thk. Dr. İhsan Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takîyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn İtr. Beyrut/Dîmeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır/Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19: 514-531.
- Kaplan, M. Ragıp. "Zemahşerî'nin el-Minhac Fi Usuli'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri". Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Kaya, Mehmet. "İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer. *er-Risâletü'l-mustatrafe*. Beyrut: Dâru'l-Beşşâri'l-İslamiyye, 1993.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 28-29.
- Özel, Harun. "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri". Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Özel, Recep Orhan. "Keşşaf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Özkızıl, Bekir. "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsîri'nde Peygamber Tefsîri Uygulamaları". Yüksek Lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Salih, Subhi. *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*. çev. Yaşar Kandemir. 9. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Sâvî, Mustafa el-Cüveynî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih*. 3. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.

- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî. *el-Ensâb. thk.* Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî. 12 cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980.
- Sifil, Ebûbekir. "ez-Zeyla'î". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013, 44: 352-354.
- Siler, Aziz. "İbn Kuteybe'nin Garîbu'l-Hadîs ve ez-Zemahşerî'nin el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs Adlı Eserlerinin Konulu Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Cem'u'l-cevâmi'*. 25 cilt. Kahire: Ezherü'ş-Şerif, 2005.
- Yazıcı, Hüseyin. "Muhâdarât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 391-392.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Rabîu'l-ibrâr ve fusûsu'l-ahbâr. thk.* Tarık Fethi es-Seyyid. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Ruûsu'l-mesâil. thk.* Abdullah Nezir Ahmed. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl. thk.* Ebû Abdillâh ed-Dânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk.* Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Nuaym el-Arksûsî. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zeyla'î, Cemalüddîn Abdullah b. Yusûf b. Muhammed. *Tahrîcu'l-ehâdîs ve'l-âsârî'l-vâkia fi tefsîri'l-keşşâf li'z-Zemahşerî. thk.* Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. 4 cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1994.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 15. bs. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

KADİR GECESİ'NİN KUR'ÂN'IN NÜZÛLÜNDEN ÖNCE BİLİNİYOR OLMASI

Gönderim Tarihi: 06.10.2015

Kabul Tarihi: 04.01.2016

Bayram AYHAN*

Öz

Kur'an'ın nüzûlünün başlangıcını teşkil eden Kadir gecesinin tespitinin mümkün olup olmadığı tefsir, hadis ve siyer kaynaklarında tartışılmıştır. Çoğunluğun kanaatine göre Kadir gecesinin tespiti mümkün değildir. Zira Allah bu geceyi gizlemiş ve Hz. Peygamber'e (a.s) de unutturmuştur. Ayrıca bu gecenin zamanına dair elimizde kesin bir veri de yoktur. Diğer bir kanaate göre, bazı kesin ve muhtemel verilere istinaden bu gecenin tespitini yapmak mümkündür. Kronolojik tefsirin ilk temsilcisi olan Muhammed İzzet Derveze bu gecenin Kur'ân'ın nüzûlünden önce de bilindiğini ifade etmiştir. Derveze'ye göre, Kur'ân'ın inmeye başladığı zaman, İslam'dan önce de bilinen Kadir gecesine tekabül etmiştir. Kur'ân, nüzûlden önce de bilinen bu zamanı aynı isimle zikretmiştir. Müellif, Kur'an'ın ilk inen ayetlerinin Alak suresinin ilk beş ayeti olduğuna dair Buhari ve Müslim rivayetini ve cahiliye döneminde uygulanan "tehannüs" geleneğine dair bilgileri bu kanaatine mesnet edinmiştir. Bu makalenin amacı, Kur'ân-ı Kerîm'de "Kadir Gecesi" olarak geçen zaman diliminin Kur'an'ın nüzûlden önce biliniyor olabileceğine dair kanaati analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Kadir Gecesi, Vahiy, Nüzûl, tehannüs geleneği, kronolojik tefsir.

Knowing the Night of Qadr before the Descent of Qur'an

Abstract

The exact time of the night of Qadr, which is starting time line for Qur'an Revelations has been argued by commentary, hadith and sira resources whether it is possible to determine or not. According to general opinion, it is impossible to determine the time of night of Qadr. Because its time has been hidden by

* Yrd. Doç. Dr., Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof., Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies. Nigde/Turkey (byrmayhan@gmail.com).

Allah and forgotten Prophet Muhammad. Also, there is no precise data about the time of this night. According to the other opinion, it is possible to define of the night of the Qadr with reference to precise and possible datas. Muhammad Izzet Derveze, who is the first representative of the chronological interpretation, has been claimed that the night of the Qadr could be known before the descent of Qur'an. In his opinion, starting time of the descent of Qur'an had been correspondenced was also known before that night came at the same time. The Qur'an has been called this time with the same name was previously known. This opinion has been supported with Surah 'Alaq is the first Qur'anic passage to has been revealed, narrated by Bukhari and Muslim, and tahannuth tradition which had been applied during jahiliyya era. The purpose of this text, is to examine the opinion that the night of the Qadr could be known before the descent of Qur'an, which is mentioned in the Qur'an.

Keywords: the night of Qadr, Revelation, the descent, tahannuth tradition, chronological interpretati.

Giriş

Filistin asıllı tarihçi ve müfessir Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) kronolojik tefsirin ilk eseri sayılan¹ *et-Tefsîru'l-Hadîs: Tertibu's-Süver Hasebe'n-Nüzûl* isimli eserinde "Kadir gecesinin Kur'an nâzil olmadan önce de biliniyor olabileceği" görüşüyle, Müslüman müelliflerin çoğunun kanaatine muarız bir iddiada bulunmuştur. Derveze'nin aksine, müelliflerin ekserisi, sahih rivayetlere istinaden, Kadir gecesinin zamanının bilinemeyeceğini savunmuşlardır. Derveze'nin kanaatine mesnet edindiği hususlara geçmeden önce, Kadir gecesinin bilinip bilinemeyeceğine dair kanaatleri muhtasar bir surette beyan edeceğiz.

Sözlükte "hüküm, takdir, şeref, yücelik"² gibi anlamlara gelen "قدر" "kadr/kadir" Kur'an'ı Kerim'in 97. suresinin ve Kur'an'ın indirilmeye başlandığı gecenin özel ismi olmuştur.³ Ayetler, Kur'an'ın nüzûlünün

¹ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu; Muhammed İzzet Derveze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 21.

² Ebu Hüseyin İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 5: 62; Muhmmmed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Mecâzî (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1977), 13: 373-374.

³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 30: 456; Sait Özervarlı, "Kadir Gecesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 125-126.

hem Kadir gecesinde hem de Ramazan ayında vaki olduğunu şöyle ifade etmişlerdir: “Biz Ku'ân'ı Kadir gecesinde indirmeye başladık”⁴; “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır.”⁵ Duhân sûresinde ise şöyle ifade edilmiştir: “Biz onu (Kur'an'ı) mübarek bir gecede indirmeye başladık.”⁶

Kadir gecesinin tespit edilip edilemeyeceği hususunda iki kanaat vardır. İlk kanaate göre bu gecenin zamanını tespit edebilmek mümkün değildir. Diğer kanaate göre bu gecenin tespiti mümkündür.

Önce bu gecenin zamanını tespit etmenin mümkün olmadığını düşünenlerin delillerini zikredeceğiz. Kadir gecesinin zamanını tespit etmenin mümkün olmadığı kanaatinde olanların birkaç delili vardır. Bunları şöylece zikredebiliriz:

a- Kadir gecesinin hem günü ve hem de tarihine dair elimizde kesin bir delil yoktur. Bu gecenin, haftanın hangi gününe veya ayın kaçınıcı gününe tekabül ettiğine dair bize ulaşan rivayetlerde ihtilaf vardır. Örneğin bu gecenin haftanın hangi gününe tekabül ettiğine dair bir rivayete göre, Hz. Peygamber (a.s) hem doğduğu ve hem peygamber olarak görevlendirildiği günün Pazartesi olduğunu ifade etmiştir.⁷ Diğer

⁴ Kadr, 97/1.

⁵ Bakara, 2/185.

⁶ Duhân, 44/3.

⁷ Muhammed İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004), 1: 43; Muhammed İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1990), 1: 264; İzzuddîn İbu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu Sayyeb el-Keramî (Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, ty.), 221; Ebu Abdullah Muhammed İbn S'ad, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: eş-Şirketu'd-Duveliyye li't-Tab', 2001), 1: 164; İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, ty.), 2: 293; Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, 1. bs. (byy.: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîde, 1969), 15; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve ve marifetu ahvâli sâhibi's-şerâ'a*, thk. Abdulmuti Kal'acî (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1988), 2: 133; İbn Ebi Heysem, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Fethi Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2004), 1: 162; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabâa ve'n-neşr, 1981), 5: 91; Ebu Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîm*, thk. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993), 2: 45; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Merkezu Hicr li'l-buhûs, 2004), 2: 232; Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, ty.), 2: 61; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 172; Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Zümeralî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995), 1: 38.

rivayete göre, Kadir gecesi Cuma gününe tekabül etmiştir.⁸ Dolayısıyla, hakkında ihtilaf olan bir günün tespit edilebilmesi imkân dâhilinde olamaz.

Bu gecenin ayın kaçınıcı gününe tekabül ettiği hususunda bize ulaşan rivayetlerde de ihtilaf vardır. Söz konusu gecenin Ramazan ayının yedi,⁹ on yedi,¹⁰ on dokuz,¹¹ yirmi bir,¹² yirmi beş,¹³ yirmi yedinci¹⁴ günlerine tekabül ettiği rivayet edilmiştir. Diğer rivayetlerde ise, gün belirtilmeden Ramazan ayının son on gününün tek günlerinin Kadir gecesi olabileceği belirtilmiştir.¹⁵

b- Allah bu mübarek zaman dilimini gizlemiştir. Bu gece gizli olunca, bu geceyi bulmak için daha fazla zaman ibadet ile ihya edilmiş olacaktır. Şayet bu gecenin zamanı kesin olarak bilinseydi, bu gecenin

⁸ İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 174; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 264; İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 164; Safiyyurrahman Mubarekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007), 67; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 2: 788; Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1981), 1: 125; Kasım Şulul, *Hiz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 95-98.

⁹ Mubârekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 66; Safiyyurrahman Mubârekfûri, *İnneke lea'lâ-hulukin azîm* (Ürdün: Mektebetu Kunûzi'l-Marife, 2006), 1: 44.

¹⁰ İbn İshak, *es Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 174; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 274; İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 164; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 788; Köksal, *İslam Tarihi*, 1: 125.

¹¹ Abdulkadir Makrîzi, *İmtau'l-esmâ' bima li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl*, thk. Abdulhamid en-Nemîsi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 1: 21; Mubarekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 66.

¹² Mubarekfûri, *İnneke lea'lâ-hulukin 'azîm*, 1: 44.

¹³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 3: 189; Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, ty.), 2: 298; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2: 61; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 45; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 2: 232; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 38; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 172; Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidu'l-vecîz*, thk. Velid Mesâid (Kuveyt: Mektebetu İmam ez-Zehebî, 1993), 108.

¹⁴ Ebu'l-Hüseyn, Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1991), Salâtu'l-Musâfirîn, 179; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîli ve uyûni'l-ekvâli fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 6: 409; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 788.

¹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2006), Fazlu Leyleti'l-Kadr, 4; Müslim, Sıyâm, 40; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 409; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 16: 124.

gereği gibi değerlendirilememesi veya ibadetin sadece bu geceye hasredilmesi gibi bazı menfi durumlar olabilirdi.¹⁶

c- Hz. Peygamber'e (a.s) bu gece unutturulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'e (a.s) bu gecenin unutturulmuş olduğuna dair sahih rivayetler vardır.¹⁷

Kadir gecesinin zamanını belirlemenin mümkün olmadığını düşünenlerin delillerinden sonra, bu gecenin zamanını tespit etmenin mümkün olduğunu düşünenlerin delillerini zikredeceğiz. Kadir gecesinin tespitinin mümkün olduğunu düşünen müelliflere göre tarihin tespitinden önce tavzih edilmesi gereken bazı olgular vardır. Zira bu olguların mahiyeti tavzih edilmeden hicret öncesi bir tarihi tespit etmek zorlaşacaktır. Tarih tespitinde karşılaşılan hususlar şöyle zikredilebilir:

a- Câhiliye Tarih Algısı: Câhiliye Araplarının eski zamanlardan başlayıp süregelen bir tarihleri yoktu ve önemli bir olay, başka bir olayın başlangıcı olarak kabul edilmekteydi.¹⁸ Örneğin, Hz. Peygamber'in doğum yılı için "fil olayından şu kadar zaman sonra" diyerek tarihlendirme yapılmıştır.¹⁹ Fil olayının tarihinin sayısal değerinin o

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 409; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32: 31-32.

¹⁷ Buhârî, *Fazlu Leyleti'l-Kadr*, 4; Müslim, *Kitâbu's-Sıyâm*, 40; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevz Ahmed (Karaçi: Kadîmî Kutubhâne, ty.), 2: 44; Abdurrezzak b. Hemâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1972), 4: 249.

¹⁸ Hüseyin b. Ali el-Mesû'dî, *Murûcu'z-zehab Maâdinu'l-Ceher*, thk. Muhammed Muhyiddin (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973), 2: 70; Şihâbuddîn el-Âlûsi, *Bulûğu'l-ereb fi marifeti ahvali'l-Arab*, thk. Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 3: 214; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2003), 81-82; Rıza Savaş, "İslam'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih Bilinci", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/7 (1992): 257-258; Musa Cârullah, *Nizâmu'n-nesî' inde'l-Arab* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1935), 4-5; Muhammed Casnazânî v.dğr., "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma", çev. Kasım Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2000): 101-102.

¹⁹ İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 99; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 174; Belâzûri, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 67; Ebu Nuaym, *Delâilu'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravvâs (Beyrut: yy., 1986), 143; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, thk. Abdulmuti Kal'acî (Lübnan: Dâru'l-kutübî'l-ilmîyye, 1988), 1: 74; Ebu'l-Hasan es-Suheyli, *Ravdu'l-unuf*, thk. Seyyid eş-Şûrî (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 1: 278; Abdulkadir el-Makrizî, *İmtau'l-esmâ'*, 1: 7; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Lübnan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1997), 1: 323; İbn Kesir, *el-Fusûl fi sîreti'r-Rasûl*, thk. Muhammed el-Hadravî (Beyrut: Medresetu Müesseseti'l-Kur'an, ty.), 91-

dönemdeki bir Arap için bir önemi yoktur. Zira söz konusu olay kendi başına önemlidir.

b- Nesî' Ameliyesi: Hicret öncesi bir tarihin tespitine engel teşkil eden diğer olgu, Kur'an tarafından "*küfürde ileri gitmek*"²⁰ olarak tavsif edilen nesî' ameliyesidir. Câhiliye Araplarının nesî' ameliyesine neden başvurdukları hususunda iki görüş vardır. İlk görüşe göre nesî' ameliyesinin sebebi ficar savaşlarıdır. Geçimlerini çapulculuk ve savaşla kazanan kabileler, maddi sıkıntı yaşadıkları zaman üst üste gelen haram aylarda (Zilkade, Zilhicce, Muharrem) savaş yapar ve söz konusu ayların yerlerini değiştirirlerdi. Bu surette yapılan savaşlara da ficar savaşları denmiştir.²¹

İkinci görüşe göre nesî' ameliyesinin sebebi, Hz. Peygamber'in (a.s) doğduğu yıla tekabül ettiği ifade edilen Fil olayından sonra diğer kavimler nezdinde değeri artan Mekke'nin yerli kabilelerinin bu durumu ticari çıkarları için kullanma gayretidir. Bu kabileler, maddi yönden getirisi olan haccı bahar aylarında sabitlemek için nesî' ameliyesine başvurmuşlardır.²²

92; Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", çev. Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000): 672.

²⁰ Tevbe 9/37.

²¹ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 184; İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1: 104-105; İzzuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu Sayyeb el-Keramî (Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, ty.), 1: 391; Carullah, *Nizâmu'n-nesî'*, 5-16; Hüseyin Algül, "Ficar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 52; Mustafa Fayda "Nesî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 578.

²² İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 43; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2: 225; İbnu'l-Esîr, *el-kâmil fi't-târîh*, 1: 349; Abdullah b. Ahmed el-Ezrâki, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Abdülmelik b. Duheyş (byy.: Mektebetu'l-Esedî, 2003), 1: 245; Suheyli, *Ravdu'l-Unuf*, 1: 113; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 452; Taberî, *Târîh*, 2: 252; Ebu Cafer Muhammed, İbn Habib, *Kitâbu'l-muhabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, ty.), 263-266; Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm* (Dimaşk: yy., 1960), 340-344; Marzûkî, *el-Ezmine ve'l-emkine* (Hindistan: Meclisu Dâirati'l-Maârif, 1914), 2: 161-163; Muhammed Abdulhak İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 3: 32-33; Suyûfî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 350-351; Muhammed Ebû Zehra, *Hâtemu'n-nebiyyîn*, thk. İbrahim el-Ensârî (Katar: el-Mu'temeru'l-İlmî li's-Sîre, 1980), 1: 112-113; Ahmet Turan Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticari Hayat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 22-26; Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999),

Nesî' ameliyesinin amacı gibi, nasıl uygulandığı hususunda da ihtilaf vardır. Her yılın sonuna bir ay,²³ iki yılda bir ay,²⁴ üç yılda bir ay eklenmesi²⁵ suretiyle uygulandığı kanaatinde olan müellifler vardır. Bir diğer kanaate göre ise bu ameliye düzensiz uygulanmıştır.²⁶

Muhammed Hamidullah (ö. 2002), hicretten önceki bir tarihin tespitinde nesî' ameliyesinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder.²⁷ Bu konuda çalışma yapan Muhammed Hüseyin el-Casnazânî ve arkadaşları Hamidullah'ın kanaatine itiraz etmiştir. Onlara göre neden ve nasıl uygulandığı hakkında kesin bilginiz olmayan nesî' hesaba katılmadan tarih tespiti yapılmalıdır. Şayet, nesî' ameliyesinin nasıl uygulandığı kesin olarak bilinseydi, yine de tarih tespitinde esas alınmayacaktı. Zira câhiliye Araplarına mahsus yanlış bir ameliye kâinattaki düzeni bağlamaz. Allah son ilahi kelamının zamanını, Arapların mahiyetini bilmediğimiz keyfi uygulamasına göre değil, kâinatın yaratıldığı günden beri cari olan düzene göre belirlemiştir.²⁸

Bu konuyu ele alan bazı son dönem müellifleri, Hicaz bölgesinde tüm insanları lehte veya aleyhte etkilemiş olan ve yaşanmışlığı kesin olan bir zaman diliminin, hiç kimse tarafından bilinmemesini makul görmediklerini ifade etmişlerdir.²⁹ Kanaatimizce, Kadir gecesi'nin miladi olarak hangi zamana tekabül ettiğini tespit etmek mümkündür. Zira Hz. Peygamber (a.s) veda hutbesini irad ettiğinde zamanın kâinatın

18: 364; Ünal Kılıç, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram; Hums", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2004): 75-91.

²³ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2: 59-60; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 40; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 350-351.

²⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1: 269-270; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 455-457.

²⁵ Mesû'dî, *Murûcu'z-Zeheb*, 2: 191.

²⁶ Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûnîl-hâliye*, nşr. Edward Sachau (Leipzig: yy., 1923), 62-63; Makrîzî, *İmtâu'l-esma'*, 14: 315-317; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 786-787; Fazlur Rahman, "The Veracity of the Arap Pagan Calendar", *Islamic Culture*, 71/1 (1996): 49-50; Casnazânî, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisi", 151-152.

²⁷ Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", 679.

²⁸ Casnazânî v.dğr., "Hz. Peygamber Devri Kronolojisi", 109.

²⁹ Zeki Duman, "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuzdan Cebrail'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzalî", *İslami İlimler Dergisi*, 5/1 (2010): 64-66; İshak Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, 3/5-6 (2001): 89-115.

yaratıldığı zamanki düzenine döndüğünü ifade etmiştir.³⁰ Zikri geçen tarihten, nesî' amelîyesi hesaba katılmaksızın geriye doğru gidildiğinde, Kadir gecesinin zamanı tespit edilebilir.³¹ Nitekim zikredilen verileri değerlendirmek suretiyle Kadir gecesinin miladi olarak hangi tarihe tekabül ettiğini belirleyen bazı müellifler vardır. Bu müelliflerden Muhammed Hüseyin el-Casnazânî, Kadir gecesinin tarihini 20 Ağustos 610 Cuma olarak belirlemiştir.³² Safiyyurrahman el-Mubârekfûrî (ö. 2006) ise bu tarihi miladi olarak 10 Ağustos/21 Ramazan 610 olarak belirlemiştir.³³ Bizim hesaplamalarımıza göre Kadir gecesi kameri olarak 27 Ramazan, miladi olarak 24 Ağustos 610 Pazartesi günüdür.³⁴ Bu tarih, sahih rivayetlerde ifade bulan tek günlerin gecesine ve Pazartesi gününe tekabül etmektedir.

Kadir Gecesi'nin Nüzûlden Önce Biliniyor Olması Meselesi

Muhammed İzzet Derveze, Kadir gecesinin nüzûlden önce de bilinen bir zaman olabileceğine dair iki delil kullanmıştır. Biz önce müellifin delillerini zikredecek, bilahare delillerinin eleştirisini yapacağız.

a- Müellif, Buhari (ö. 256/869)³⁵ ve Müslim (ö. 261/875)³⁶ başta olmak üzere Alak suresinin ilk ayetlerine dair rivayette geçen "الليالي ذوات العدد" / "sayılı geceler" ibaresine istinaden "Kadir gecesinin daha önceden biliniyor olabileceği" şeklinde bir kanaat izhar etmiştir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmeden önce de Hira'da inzivaya çekilir ve burada birkaç gece "tehannüs" yapardı. Derveze, Mekkeliler tarafından da bilinen ve uygulanan bu geleneğin, özellikle Ramazan ayının son on gününe mahsus olabileceğini beyan etmiştir. Müellife göre, söz konusu ibareye istinaden, sayılı günlerdeki bu gecenin onlar tarafından da bilindiğini söylemek mümkündür.³⁷

³⁰ Buhârî, "Kitâbu bed'î'l-halk", 2; "Kitabu'l-megâzî", 77; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 228; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 8-9; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2: 80; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 789.

³¹ Bayram Ayhan, "Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılıının Tahlili" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 41-45.

³² Casnazânî, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisi", 157.

³³ Mubârekfûrî, *er-Rahiku'l-Mahtum*, 66; Mubârekfûrî, *İnneke le'alâ hulukin 'azîm*, 1: 44.

³⁴ Ayhan, "Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılıının Tahlili", 46.

³⁵ Buhârî, *Bed'ul vahy*, 3.

³⁶ Müslim, *Kitâbu'l-imân*, 73.

³⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâî'l-Kutubî'l-Arabiyye, 1964), 2: 134-135.

b- Derveze, Fecr suresinin ikinci ayeti ("و ليل عشر" "on geceye and olsun") bağlamında şöyle demektedir: "İfade edildiğine göre bu on gece Ramazan'ın son on günü veya Muharrem'in ilk on günü ya da Zilhicce'nin ilk on günüdür. Bütün bu on günler İslami gelenekte kutsal bir özellik taşımaktadır".³⁸

Derveze'nin kanaatlerini zikrettikten sonra, kanaatine mesnet edindiği delilleri sırasıyla ele alacak ve görüşümüzü belirteceğiz. Öncelikle tehannüse, daha sonra Alak suresine dair rivayetteki "sayılı geceler" ve en son Fecr sûresinde kendisine yemin edilen "on geceye" dair değerlendirme yapacağız.

a- Tehannüs, "günahlardan uzak durma, ibadet yaparak günahattan arınma" anlamlarına gelir.³⁹ Buhari ve Müslim başta olmak üzere, ilk vahyin nasıl geldiğini aktaran kaynaklarda: "ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، وَ كُنَّ يَخْلُو بِعَارٍ . جزاء فَيَبْحَثُ فِيهِ - وَ هُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي دَوَاتِ الْعَدَدِ، ... sonra peygambere yalnızlık sevdirdi. O, Hira'da yalnız kalıyor ve günlerce orada "tehannüs yapıyordu" şeklinde bir ibare kullanılmıştır.⁴⁰ Söz konusu rivayette "tehannüs" "taabbud/ibadet etme" ile açıklanmıştır.⁴¹

İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/741) ve kendisinden sonra Alak suresine dair rivayeti zikreden tüm hadis kaynakları bu kelimeyi "teabbud" ile açıklamışlardır.⁴² İbn İshâk (ö. 151/768) tehannüsü teberür,⁴³ İbn Hişam (ö. 218/833) ise tahannüf⁴⁴ ile açıklamıştır. Özellikle İbn Hişam'ın kanaati dikkat çekicidir. Zira İbn Hişam, "tehannüf" ile o dönemde var olduğu ifade edilen Hanifler'in yapmış olduğu bir ibadeti Hz. Peygamber'in de

³⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 531-532.

³⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ty.), 2: 138; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 5: 223-225.

⁴⁰ Buhârî, *Bed'ul vahy*, 3; Müslim, *Kitâbu'l-imân*, 73; İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 167; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 264; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 201; Suheyli, *Ravdu'l-unuf*, 1: 406; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 212; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 74.

⁴¹ Buhârî, *Bed'ul vahy*, 3; Müslim, *Kitâbu'l-imân*, 73.

⁴² İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 43; Abdurrazzak, *el-Musannef*, 5: 322; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Kahire: Müessesetu Kurtûba, ty.), 6: 233; Buhârî, *Bed'ul vahy*, 3; Müslim, *Kitâbu'l-imân*, 73.

⁴³ İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 169.

⁴⁴ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 266; Ali Hüseyin en-Nedvî, *Sîretu hâtemi'n-nebiyyîn* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985), 43.

(a.s) yaptığını belirtmiştir.⁴⁵ Belâzûrî (ö. 279/894) ise hem teberrür ve hem de teabbüd ile açıklamıştır.⁴⁶ ez-Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesir (ö. 774/1374) ise “tenessük” ile açıklamışlardır.⁴⁷ Zikri geçen müelliflerin ifade ettiklerine göre, Hz. Peygamber’in yapmış olduğu bu ameliyeyi Kureyşten başkaları da yapmaktadır.

İbn İshâk, İbn Hişam ve Belâzûrî gibi siyer müelliflerine göre söz konusu gelenek Kureyşlilerce Ramazan ayı boyunca yapılırdı, Ramazan ayı bitince tehannüs yapan kişi Şevval hilalinden sonra inzivayı bırakıp, Kabe’yi tavaf etmeye giderdi.⁴⁸

Kanaatimizce, Hz. Peygamber’in (a.s) o dönemde cari olan bir geleneğe binaen tehannüs yaptığını söylemek mümkündür. Fakat bu durumun sadece şahsına münhasır olmadığını ifade etmek gerekir. Bu gelenek vesilesiyle Kur’ân Ramazan ayında inmiş olabilir. Bu yüzden Kur’ân: “Ramazan ayı ki, Kur’ân o ayda indirilmiştir”⁴⁹ demiş, başka açıklama yapmamıştır. Bu da Ramazan ayının o dönemin insanları tarafından bilindiği anlamına gelir. İbn Âşûr (ö. 1975) zikrettiklerimize benzer bir şekilde, “Ramazan ayı ki içerisinde Kur’ân indirilmiştir...”⁵⁰ ayetini tefsir ederken; “ bu ayet Kur’an’ın Ramazan ayında indirildiğinin muhataplar tarafından da malum olduğuna işaret eder” demiştir.⁵¹ Kur’an’ın Ramazan ayında veya başka bir ayda inmesi ile alakalı herhangi bir soru veya itirazın gelmemiş olması, o dönemin insanları tarafından da en uygun ayın Ramazan olmasının göstergesi olabilir. Muhtemelen, o dönemin insanları da bu ayda inmiş olmasının hikmetini biliyor olmalıydılar ve bu da tehannüs geleneği ile ilintilidir.

b- Bu başlık altında ele alacağımız ikinci husus, ilk nâzil olan vahyin Alak suresinin ilk beş ayeti olduğuna dair rivayette geçen “ اللبالي ” “sayılı geceler” ibaresidir. Söz konusu ibare, lafzı ve manası

⁴⁵ İbn Hişam, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1: 266; Makdisî, *Kitâbu’l-bed’ ve’t-târîh* (Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ty.), 4: 141.

⁴⁶ Belâzûrî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1: 105.

⁴⁷ Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, 1990), 1: 74; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 1: 390.

⁴⁸ İbn İshak, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1: 169; İbn Hişam, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1: 266; Belâzûrî, *Ensâbu’l-eşrâf*, 1: 105.

⁴⁹ Bakara, 2/185.

⁵⁰ Bakara, 2/185.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2: 171.

itibariyle şöyledir: “ ثُمَّ حَبَّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءَ، وَ كُنَ يَخْلُو بِغَارِ جِرَاءَ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - وَ هُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِي ”⁵² *Rasûlullah yalnızlık ve inziva halinden hoşlanmaya başladı. Bu süreçte Hira mağarasında inzivaya çekiliyordu. Azığı tükenip eşinin yanına dönünceye ve azığını tedarik edinceye değin günlerce orada tehannüsle (ibadetle) meşgul olurdu.*”⁵² Zikri geçen rivayetteki “ اللَّيَالِي ”⁵² “sayılı geceler” ibaresine dair kanaatleri zikretmeden önce, hadisin ikinci ravisi olan Zührî'nin metne bir derc yaptığının ifade edildiğini,⁵³ yani, hadisin müdrec olduğunu belirtelim. Hadisin müdrec (müdreccü'l-metn) olduğu konusunda ittifak vardır. Fakat bu dercin miktarı hususunda iki farklı kanaat vardır ki, bunları şöyle zikredebiliriz:

1- Nevevî (ö. 676/1227), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Kastallânî (923/1517) hadisin müdrec olan kısmının, sadece tehannüsü açıklama babından zikredilen “teabbud” - هُوَ التَّعَبُّدُ - ibaresi olduğu kanaatindedirler.⁵⁴ Zikri geçen müelliflere göre İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), tehannüsün ne olduğuna dair şahsi kanaatini tefsir mahiyetinde “ وَ هُوَ التَّعَبُّدُ - “o teabbuddur/ibadet etmedir” şeklinde metne derc etmiştir. Müslim şârihi en-Nevevî ve Buhârî şârihleri İbn Hacer ve Kastallânî'ye göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/866), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) rivayetlerinde geçen (birçok baskıda da iki çizgi arasında yazılan) - هُوَ التَّعَبُّدُ -⁵⁵ ibaresinden sonraki “ اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ ”⁵⁵ tehannüse matuftur ve bu ibare Hz. Aişe'ye (ö. 58/678) aittir. Yine, hadisin metninde geçen tehannüs, Kureyşliler'in uyguladığı geleneği kastetmiş değildir.

⁵² Zührî, *el-Meğâzi*, 43; Abdurazzak, *el-Musannef*, 5: 322; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 233.

⁵³ Ebu Zekeriyya en-Nevevî, *el-Minhâc sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2. bs. (byy.: Müessesetu Kurtuba, 1994), 2: 261; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Bâz (Riyad: el-Mektebetu's-Selefiyye, ty.), 1: 23; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe el-Fârayâbî (Beyrut: Mektebetu'l-Kevser, 1994), 1: 318; Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: Mektebetu'l-Kubra, 1905), 1: 62.

⁵⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 2: 261; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 23; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1: 62.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 233; Buhârî'nin, Beyrut 2002, Dâru İbn Kesir, 1. baskısında; yine Buhârî'nin Muhammed Züheyr b. Nâsır tarafından tahkik edilip Dâru Tavki'n-Necât tarafından 1422 de yapılan baskısında ve 2006 yılında Riyad'da yapılan Mektebetu'r-Rüşd baskısında; Müslim'in, Riyad 1998, Dâru'l-muğnî, 1. baskısında ve Muhammed Fuad Abdülbâki tahkikli, Beyrut 1991, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye baskısında - وَ هُوَ التَّعَبُّدُ - iki çizgi arasında yazılmıştır.

Kaynakların ifadesine göre, söz konusu tehannüs geleneği bir aylık süre ile mahduttur.⁵⁶ Hadiste geçen tehannüs ise, Hz. Peygamber'in azık almak için ailesi ile bulunduğu zaman aralıkları haricinde Hira'da ibadetle geçirdiği süreyi kastetmektedir. Bu süreye dair belirleme yapılamayacağı için de, ibare "اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ" "sayılı geceler" şeklinde aza ve çoğa itlak olunabilecek bir surette müphem olarak zikredilmiştir. Mamafih, Müslim'in zikrettiği rivayette ibare "اللَّيَالِي أُولَاتِ الْعَدَدِ" şeklindedir⁵⁷ ve her ikisi de sürenin müphem oluşuna; dolayısıyla, bu süreye dair herhangi bir zaman diliminin belirlenemeyeceğine delalet eder.⁵⁸

2- Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), Talat Koçyiğit ve Lütfi Çakan'a göre tabiinden olan ve ilk resmi hadis müdevvini olarak ismi geçen İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadis metnine derc ettiği bölüm, "tehannüs birkaç gecelik ibadettir" "وهو التعبد الليلي ذوات العدد" ibaresinin tamamıdır.⁵⁹ Zührî hem tehannüsten ne kastedildiğini, hem de ibadetle geçen zaman aralıklarının ne kadar olabileceğini şahsi kanaati olarak metne derc etmiştir.⁶⁰ Elimizde, ikinci kanaate sahip müelliflerin görüşüne delil teşkil edebilecek veriler vardır. Örneğin, İbn Şihab ez-Zührî'nin *Meğâzî* isimli eserinde ve Abdurrazzak b. Hemmam (ö. 211/826)'ın *Musannef* isimli matbu eserinde müdrec metin "وهو التعبد الليلي ذوات العدد" şeklinde iki çizgi arasında yazılmıştır.⁶¹

Kanaatimizce, "sayılı geceler" ibaresinin Hz. Aişe'ye veya Zührî'ye ait olup olmadığını belirleyebilmek müşkül görünmektedir. Fakat ibare hangi raviye ait olursa olsun sonucun değişmeyeceğini söylememiz mümkündür. Çünkü kaynakların hemen hemen ittifakla belirttiğine göre tehannüs, Ramazan ayı boyunca uygulanan bir amelîyedir ve bir ay sürmektedir. Dolayısıyla, "sayılı geceler" ibaresi ile kastedilen zaman dilimi ihtiyaçlar haricinde ibadetle geçirilen zamanı kastetmiş

⁵⁶ İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 169; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 266; Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 105.

⁵⁷ Müslim, *Kitâbu'l-imân*, 73.

⁵⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 2: 261; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 23.

⁵⁹ Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 1: 318; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 40; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977), 201; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997), 18.

⁶⁰ Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 1: 318; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 123; Çakan, *Hadis Usûlü*, 141.

⁶¹ Zührî, *el-Meğâzî*, 43; Abdurrazzak, *el-Musannef*, 5: 322.

olmaktadır. Bu zamana dair bilgi de kesinlik arz etmediği için, hadisin metninde zamanı kastetmek için kullanılan kelime aza veya çoğa hamledilebilecek müphem bir anlamı haizdir. İfade edilen hususlar bize birkaç durum ihsas ettirmektedir ki, bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- “Sayılı geceler” ifadesi müphem bir zaman dilimini kastetmektedir. Bu durumda, ibarenin kaç günlük zamana tekabül ettiğini belirleyemeyiz.

2- Hz. Peygamber'in (a.s) kaç günlük aralarla kaç defa azık aldığını bilmiyoruz. Dolayısıyla, Şevval ayından önceki ibadetinin kaç gün olduğunu bilmemiz mümkün görünmemektedir.

3- Şayet o dönemde, özellikle Ramazan ayının son on gününe/gecesine mahsus bir ibadet şekli olsa idi, müerrih ve muhaddis İbn Şihab'ın veya diğer siyer müelliflerinin bunu zikretmesi gerekirdi.

4- Kadir gecesinin zamanı Kur'ân'ın nüzûlünden önce biliniyor olsa idi, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra bu gecenin zamanına dair ihtilafın olmaması gerekirdi.

Sonuç olarak, “sayılı geceler” bağlamında, Derveze'nin; “söz konusu sayılı geceler”in Mekke çevresinde de bilinen ve Ramazan ayının son on gecesine tekabül eden geceler olabileceğini söylemek uygundur”, şeklindeki kanaati isabetli değildir. Müellifin bu konudaki mesnedi zayıftır.

c- Derveze, Fecr suresinin ikinci ayeti; “و ليال عشر) “on geceye and olsun) bağlamında şöyle demektedir: “İfade edildiğine göre bu on gece Ramazan'ın son on günü veya Muharrem'in ilk on günü ya da Zilhicce'nin ilk on gününün gecesidir. Bütün bu on günler İslami gelenekte kutsal bir özellik taşımaktadır”.⁶² Derveze'nin söz konusu ifadelerini değerlendirmeden önce, Fecr sûresinin ikinci ayetinin diğer müfessirlerce nasıl tefsir edildiğine dair mücmel bilgi vermek istiyoruz.

Fecr sûresinde kendisine yemin edilen on gece Dahhâk'a (ö. 105/724) göre Zilhicce'nin ilk on gecesine ya da Ramazan'ın ilk veya son on günü olabilir. Surenin üçüncü ayetindeki “çift ve tek” ise nahr (10 Zilhicce) ve Arafe (9 Zilhicce) günüdür.⁶³ İbn Cüreyc'e (ö. 149/766) göre on gece Ramazan'ın ilk on günüdür.⁶⁴ Mukatil'e (ö. 150/767) göre

⁶² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 531-532.

⁶³ Dahhâk, *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükrî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 2: 961.

⁶⁴ İbn Cüreyc, *Tefsîru ibn Cüreyc*, nşr. Hasan Abdülğani (Kahire: Mektebetu't-Turâs, 1992), 339.

kurbandan önceki on gecedir.⁶⁵ Abdurrazzak (ö. 211/826) ve Nesâî'ye (ö. 303/916) göre ikinci ayette kendisine yemin edilen on gece Zilhiccenin ilk on gecesi, üçüncü ayetteki "çift ve tek" ise nahr ve Arafe günüdür.⁶⁶ Mâturîdî (ö. 333/946), Allah'ın hac ve haccın vakti vesilesiyle Araplar'a sayısız nimetler verdiğiine dair açıklamaları müteakip, surenin üçüncü ayetindeki "çift ve tek"i Zilhicce ayının on ve dokuzuncu günü olarak tefsir etmiştir.⁶⁷ Semerkandî'ye (ö. 375/988) göre "on gece" Muharrem'in ilk on gecesi veya Zilhicce'nin ilk on gecesi olabilir. "Çift ve tek" ise nahr ve Arafe günüdür. Taberî (ö. 310/923), Razi (ö. 606/1210), Nesefî (ö. 710/1309) ve İbn Kesir'e (ö. 774/1375) göre "on gece" ile Zilhicce'nin ilk on gecesi, Muharrem'in ilk on gecesi veya Ramazan'ın son on gecesi kastedilmiş olabilir.⁶⁸ Fakat Taberî, Suyûtî ve İbn Kesir, bu on günün, Zilhiccenin ilk on günü olması gerektiğine dair daha fazla kanaat olduğunu; sahih olanın da Zilhicceye matuf olan görüş olduğunu beyan etmişlerdir.⁶⁹

İbn Âşûr (ö. 1975), kendisine yemin edilen on günün işitenler tarafından bilinen ve değer verilen bir zaman olması gerektiğini beyan etmiştir. Bu on günün, o dönemin insanları nezdinde kıymeti ve değeri olan; içerisinde vakfe, sa'y, kurban ve tavaf gibi özel ibadetlerin bulunduğu hac zamanı, yani Zilhiccenin ilk on günü olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁰ Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) tefsiri ve *Kur'an Yolu* tefsirinde de kendisine yemin edilen on gecenin, Zilhiccenin ilk on günü olması gerektiği şeklinde kanaat izhar edilmiştir.⁷¹ Zeki Duman, (ö. 2013) bu on gecenin, içerisinde Kadir gecesinin bulunduğu Ramazan'ın son on

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 3: 481.

⁶⁶ Abdurrazzak, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 2: 369; Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, thk. Abdulhalık eş-Şafîî (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990), 2: 522.

⁶⁷ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basillûm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 10: 518.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24: 345-348; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 163; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 8: 391.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 345-348; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15: 399-402; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 391.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 313-314.

⁷¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 9: 184-185; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5: 617.

günü veya Zilhicce'nin ilk on günü olabileceğini ifade etmiştir. Kadir gecesi, Kur'ân'ın indirildiği gece olduğu için, bu gecenin de içerisinde bulunduğu zaman dilimi kendisine yemin edilmeye daha layıktır, demiştir.⁷²

Zikrettiğimiz kanaatlerden sonra, "on gece"ye dair değerlendirmemizi iki hususa binaen şöylece ifade etmeyi uygun bulmaktayız:

1- Allah'ın kendisine yemin ettiği şey ilk muhataplar nezdinde kıymetli ve değerli olmalıdır. O dönemde tüm Arap topluluğu nezdinde kıymet arzeden zaman dilimi İbn Âşur'un vurguladığı gibi-, Zilhicce'nin ilk on günüdür. Her ne kadar Ramazan ayında tehannüs geleneği var ise de, bu ayın son on gününün mahsusen değerlendirildiğine dair -elimizdeki kaynaklara binaen- herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca, bu gelenek Kureys'e -bazı müeliflere göre Hanifler'e-⁷³ münhasır olup yereldir ve çok büyük bir topluluğa mal olmamıştır. Fakat, içerisinde hacc yapılan Zilhicce'nin ilk on günü çok geniş insan kitleleri nezdinde kıymet ve değer arz etmektedir. Dolayısıyla, "on gecenin" Kadir gecesinin içerisinde bulunduğu zaman diliminin kıymetine vurgu yaptığı kanaati, ilk görüşe göre daha zayıf kalmaktadır. Ayrıca, erken dönem müfessirlerin kahir ekseriyetine göre "on gece" Zilhicce ayının ilk on gecesidir. Son dönem müfessirlerin ekseriyeti de, Ramazan'ın son on günü ve Zilhicce'nin ilk on günü arasında tercihini Zilhicce'nin ilk on gecesinden yana yapmıştır.

2- Nüzûl tertiplerinin tümünde⁷⁴ Fecr sûresi Kadir sûresinden öncedir. Dolayısıyla, Kadir gecesine dair bilgi henüz zihinlerde

⁷² Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 1: 112.

⁷³ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1: 266; Nedvî, *Sîretu hâtemi'n-nebiyyîn*, 43; Celâleddîn Vatandaş, *Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2009), 1: 63.

⁷⁴ Cafer b. Vehb Yakûbî, *Târîhu'l-Yakûbî* (Leiden: Matbaatu Brill, 1883), 2: 152-154; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ unzile bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medine*, thk. Urve Bedîr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 33; İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: yy., 1971), 27-28; Beyhâkî, *Delâilu'n-nübüvve*, 7: 143; Abdulkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb (Tahran: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008), 1: 19-23; Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî (byy.: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1: 136; Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), 1: 31; Abdulmuteâl es-Saîdî, *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-

oluşmamışken bu gecenin kıymetinden bahsedilmesi muhaldir. Kur'ân'ın, sonradan değerini ifade edeceği bir zaman dilimine önceden yemin etmesinin hikmetini anlamak güçtür. Kadir gecesinin içerisinde bulunduğu Ramazan ayının son on gününün İslam geleneğinde kıymetli addedildiği bir hakikattir. Bu minvalde, mushaf tertibini esas alarak tefsir yapan muahhar müfessirlerin, Fecr suresindeki "on geceyi" Kadir gecesine hamletmiş olmaları makuldür. Fakat kronolojik tefsir çalışması yapan İzzet Derveze ve Zeki Duman'ın Fecr sûresinin Kadir sûresinden önce nâzil olduğu hakikatini gözden kaçırmış olmalarını sehven yapılmış bir hata olarak telakki etmek gerekir.

Kanaatimizce, henüz Kadir gecesinin değerine dair zihinlerde bilgi oluşmamışken Kur'ân'ın bu gecenin de içerisinde bulunduğu zaman dilimine yemin etmiş olması anlamlı değildir. Bu durumda, Kur'an-ı Kerim'in kendisine yemin ettiği "on gece" Zilhicce'nin ilk on gününün gecesi olmalıdır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in mushaf tertibine göre 97. sûrenin özel ismi olan Kadir gecesi, Kur'ân'ın indirilmeye başlandığı geceyi ifade etmektedir. Çoğunluğun kanaatine göre bu gecenin tespiti mümkün değildir. Zira bu günün kaçınıcı gece ve hangi gün olduğu hususunda ihtilaf vardır. Ayrıca, senetleri sahih rivayetlerin ifadesine göre Hz. Peygamber'e (a.s) bu gece unutturulmuştur. Kadir gecesinin tespiti konusundaki ikinci yaklaşıma göre bu gecenin bilinmesi mümkündür. Fakat Câhiliye Araplarının tarih algısı ve Kur'ân tarafından "küfürde ileri gitmek" olarak tavsif edilen nesî' amelîyesi bu tespiti engel teşkil etmektedir. Bazı son dönem âlimlerine göre bazı verilerle bu gecenin tespitinin mümkün olduğu kanaati daha isabetlidir.

Muhammed İzzet Derveze, Alak sûresinin ilk inen vahiy metni olduğuna dair sahih rivayette geçen "tehannüs" ve "sayılı geceler" ibareleri bağlamında; "söz konusu "sayılı geceler" in Mekke çevresinde de bilinen ve Ramazan ayının son on gecesine tekabül eden geceler olabileceğini söylemek uygundur", şeklinde bir kanaat izhar etmiştir. Fakat müellifin mesnet edindiği hadiste, Hz. Peygamber'in (a.s) birkaç günlük ibadeti müteakip, azık almak için ailesine döndüğü ifade

Âdâb, 1992), 46-48; Mahmut Ramyar, *Tarih-i Kur'ân* (Tahran: Müessesesi İntişârât-ı Emir Kebir, 1990), 330-332; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 82-83.

edilmektedir. Müphem bir zaman dilimini kast eden “sayılı geceler” ibaresini Ramazan ayının son on gününe hamledebilmemize kaynaklık edebilecek herhangi bir delilimiz yoktur. Ayrıca, müellifin mesnet edindiği “tehannüs” geleneği Ramazan ayı boyunca süren bir gelenektir. Ramazan ayının son on gününe mahsus ayrı bir ibadete ve bu zamanın özel oluşuna delalet edebilecek herhangi bir bilgi kaynaklarda zikredilmiş değildir.

Deruze'nin Fecr sûresinde yemine konu olan “on gece”nin Ramazan'ın son on günü olabileceğine dair yorumu da isabetli değildir. Çünkü Fecr sûresi nüzûl sıralamasında Kadir sûresinden öncedir. Binaenaleyh, Fecr sûresinin Kadir sûresinde zikredilecek zamanı kastetmiş olması muhal görünmektedir. Mushaf tertibini esas alarak tefsir çalışması yapan muahhar müfessirlerin söz konusu kıymeti vurgulayan rivayetleri dikkate almış olmaları makuldür. Fakat kronolojik tefsir çalışması yapan İzzet Deruze, ifade ettiğimiz hususu gözden kaçırmış olmalıdır. Kadir gecesinin değerine dair bilgi zihinlerde oluşmamışken, Kur'ân'ın Kadir gecesinin de içerisinde bulunduğu zaman dilimine kasemi anlamlı değildir. Bu durumda, Kur'an-ı Kerîm'in kendisine yemin ettiği “on gece” Ramazan ayının son on gecesi değil, Zilhicce ayının ilk on gecesi olmalıdır.

Nihai surette, Muhammed İzzet Deruze'nin mesnet edindiği hususların işkal içerdiğini ve müellifin kanaatine hanel getirdiğini ifade edebiliriz. Binaenaleyh, Kadir gecesinin Kur'ân'ın nüzûlünden önce bilinebileceği şeklindeki görüş isabetli, mesnetleri de sağlam değildir.

Kaynakça

- Abdurrazzak b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim. 3 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Abdurrazzak b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. 12 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1972.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 6 cilt. Kahire: Müessesetu Kurtûba, ty.
- Algül, Hüseyin. “Ficar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 52.
- Âlûsi, Şihâbuddîn. *Bulûğu'l-ereb fi marifeti ahvali'l-Arab*. thk. Behcet el-Eserî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- Âlûsi, Şihâbuddîn. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 28 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasî'l-Arabî, ty.

- Ayhan, Bayram. "Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Belâzûri. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamidullah. 13 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilu'n-nübüvve ve marifetu ahvâli sâhibi's-şerîa'*. thk. Abdulmuti Kal'acî. 7 cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- Bîrûnî, Ebu Reyhan. *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûnîl'-hâliye*. nşr. Edward Sachau. Leipzig: yy., 1923.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.
- Cârullah, Musa. *Nizâmu'n-nesî' 'inde'l-Arab*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1935.
- Casnazânî, Muhammed, Şetha Dargazelli, Cemal Hüseyin, Hamin Nuaymî ve Louay Fatoohi. "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma", çev. Kasım Şulul. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2000): 142-172.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.
- Dahhâk. *Tefsîru Dahhâk*. thk. Muhammed Şükrî. 2 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Dârimî, Abdurrahman. *Sünenu'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed. 2 cilt. Karaçi: Kadîmî Kutubhâne, ty.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2003.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 7 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, 3 cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2008.
- Duman, Zeki. "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuzdan Cebrail'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzali". *İslami İlimler Dergisi*. 5/1 (2010): 41-90.
- Ebu Hayyân. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Ahmed Abdulmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebu Nuaym. *Delâilu'n-nübüvve*. thk. Muhammed Ravvâs. 2 cilt. Beyrut: yy., 1986.
- Efgânî, Saîd. *Esvâku'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Dımaşk: yy., 1960.

- Ezrâki, Abdullah b. Ahmed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. thk. Abdulmelik b. Duheş. 2 cilt. byy.: Mektebetu'l-Esedî, 2003.
- Fayda, Mustafa. "Nesî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 578-579.
- Fazlur Rahman, "The Veracity of the Arap Pagan Calendar", *Islamic Culture*. 71/1 (1996): 171-192.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı". çev. Kasım Şulul. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/9 (2000): 671-685.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfi. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2001.
- İbn Cüreyc. *Tefsîru İbn Cüreyc*. nşr. Hasan Abdulğani. Kahire: Mektebetu't-Turâs, 1992.
- İbn Ebi Heysem. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Fethi Helel. 4 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2004.
- İbn Fâris, Ebu Hüseyin. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1979.
- İbn Habib, Ebu Cafer. *Kitâbu'l-muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, ty.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Bâz. 13 cilt. Riyad: el-Mektebetu's-Selefiyye, ty.
- İbn Hişam, Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Abdusselam Tedmûrî, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1990.
- İbn İshak, Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Ferid el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Sellâme. 5 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Lübnan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *el-Fusûl fî sîreti'r-Rasûl*. thk. Muhammed el-Hadravî. Beyrut: Medresetu Müesseseti'l-Kur'an, ty.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, ty.

- Ebu Abdullah Muhammed, İbn S'ad. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: eş-Şirketu'd-Duveliyye li't-Tab', 2001.
- İbnu'd-Dureys. *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ unzile bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medine*. thk. Urve Bedîr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbu'l-Esîr, İzzuddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebu Sayyeb el-Keramî. Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Duveliyye, ty.
- İbnu'n-Nedîm. *Kitâbu'l-fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: yy., 1971.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 3. bs. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Bulak: Mektebetu'l-Kubra, 1905.
- Kılıç, Ünal. "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram; Hums". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (2004): 75-91.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Köksal, Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1981.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Semir el-Buhârî. 21 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, ty.
- Makdisî, Ebu Şâme. *el-Mürşidu'l-vecîz*. thk. Velid Mesâid. Kuveyt: Mektebetu İmam ez-Zehebî, 1993.
- Makdisî, İbn Tâhir. *Kitâbu'l-bed' ve't-târih*. 6 cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty.
- Makrizî, Abdulkadir. *İmtau'l-esmâ' bima li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl*. thk. Abdulhamid en-Nemîsî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999.
- Marzûkî, Ebu Ali. *el-Ezmine ve'l-emkine*. 2 cilt. Hindistan: Meclisu Dâiratu'l-Maârif, 1914.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basillûm, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Mesû'dî, Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-zeheb maâdinu'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1973.
- Mubarekfûrî, Safiyyurrahman. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007.
- Mubarekfûrî, Safiyyurrahman. *İnneke lea'lâ hulukin azîm*. 3 cilt. Ürdün: Mektebetu Kunûzi'l-Marife, 2006.

- Muhammed Ebu Zehra. *Hâtemu'n-nebiyyîn*. thk. İbrahim el-Ensârî. Katar: el-Mu'temeru'l-İlmî li's-Sîre, 1980.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd, 5 cilt: Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut: Dâru'l-Hadis, 1991.
- Nedvî, Ali Hüseyin. *Sîretu hâtemi'n-nebiyyîn*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985.
- Nesâî. *Tefsîru'n-Nesâî*. thk. Abdulhalık eş-Şafiî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990.
- Nevevî, Ebu Zekerîyya. *el-Minhâc: Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 2. bs. 18 cilt. byy.: Müessesetu Kurtuba, 1994.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Özervarlı, Sait. "Kadir Gecesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 124-125.
- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*. 3/ 5 (2001): 89-114.
- Ramyar, Mahmut. *Tarih-i Kur'an*. Tahran: Müessesesi İntişârât-ı Emir Kebir, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1981.
- Saîdî, Abdulmuteâl. *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1992.
- Savaş, Rıza. "İslam'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih Bilinci". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (1992): 257-268.
- Suheyli, Ebu'l-Hasan. *Ravdu'l-unuf*. thk. Seyyid eş-Şûrî. 4 cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Beyrut: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebu Kuteybe el-Fârayâbî. Beyrut: Mektebetu'l-Kevser, 1994.
- Şehristânî, Abdulkerim. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*. nşr. Muhammed Âzerşeb. Tahran: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008.

- Şulul, Kasım. *Hız. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2001.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. 11 cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, ty.
- Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 18: 364-365.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 1. bs. byy.: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîde, 1969.
- Vatandaş, Celâleddîn. *Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*. 2 cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 2009.
- Yakûbî, Cafer b. Vehb. *Târihu'l-Yakûbî*. 3 cilt. Leiden: Matbaatu Brill, 1883.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Mecâzî. 40 cilt. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1977.
- Zehebî, Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Abdusselam Tedmûrî, 53 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1990.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîli ve uyûni'l-ekvâli fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Ahmed Abdulmevcud. 4 cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Zümeralî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî. 4 cilt. byy.: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zührî, İbn Şihâb. *el-Meğâzi'n-nebeviyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1981.

HZ. ÖMER'İN ÂYETLERİ İSTİŞHÂD ETMESİ VE UYGULAMASI*

Gönderim Tarihi: 07.05.2017

Kabul Tarihi: 05.06.2017

Davut Şahin**

Öz

Bu çalışmada Hz. Ömer'in günlük yaşamda âyetleri delil getirmesi ve hayata tatbik etmesi konu edilmektedir. Rivâyetlere göre o, yaşadığı, karşılaştığı olay ve durumlar ile âyetler arasında ilgi kurmuş, bu olay ve durumların doğruluğu veya yanlışlığını âyetlerle değerlendirmiş, kendisine ve başkalarına tavsiyede bulunurken âyetleri kullanmıştır. Elbette o, olaylarla âyetleri yan yana getirirken belli ilkelerden hareket etmiştir. Kur'an'ı hayata tatbik etme sürecinde ise Hz. Ömer, bazen âyetleri olduğu gibi uygulamış, bazen Kur'an'da tespit ettiği genel ilkeyi esas almış, bazen de ferasetiyle elde ettiği yorumları uygulamaya koymuştur. Çalışmada onun âyetleri delil getirmesine örnekler verilmekte, dayandığı muhtemel ilkeler üzerinde fikir yürütülmekte, âyete ilişkin yorumlarının uygulamalara yansımaları iki örnek özelinde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, âyetler, olaylar, yorum, uygulama.

Bringing Evidence and Application of Umar's Verses

Abstract

The study consists of two main parts. First: Associating events with verses of Umar. Second: Umar's verses apply to life. According to the narrations, Umar established an interest among the verses with the events. He evaluated the events according to the verses. Of course, in this regard he moved from certain principles. He was in favor with him and others. Besides, he interpreted the

* Bu makale "Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" başlıklı doktora tezimizin (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009) üçüncü bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. This article is based on the third part of the doctoral thesis entitled "Umar's Understanding of the Qur'an and Commentary Method" (Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara, 2009).

** Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Education, Department of Basic Islamic Studies. Kırıkkale/Turkey (sahdavut@hotmail.com).

verses by foresight and put his interpretations into practice. In this work, examples are given of his proofs of verses. Also, the possible principles that this issue is based on are mentioned. In addition, examples of Umar's application of verses are given.

Keywords: Umar, verses, events, comment, application.

Giriş

Hz. Ömer, Kur'an'la hayat arasında bağ kurmayı ve onu hayata tatbik etmeyi önceleyen sahabilerden biridir. O, durumlar ve olaylar ile âyetleri ilişkilendirmiş, bunları değerlendirmede âyeti esas almış, böylece Kur'an'la hayat arasında bağ kurmuştur. Onun nüzul döneminde vahye muvafakatleri bu yöndeki başarısını gösterir mahiyettedir.¹ Hz. Ömer, nüzul dönemi sonrasında da âyetlerle olayları doğru ilişkilendirme ve değerlendirmenin nasıl yapılacağını bizzat uygulamada göstermekte, belli ilkelerden hareketle farklı yaklaşımlarla ayetleri yorumlamakta ve uygulamaya koymaktadır. Çalışmada, Hz. Ömer'in âyetleri istişhâd etmesi başlığıyla, olay ve durumları âyetle ilişkilendirmesi, onların doğruluğu veya yanlışlığını âyetlere göre değerlendirmesi, kendisine ve başkalarına tavsiyede bulunurken âyetleri kullanması, örneklerle ortaya konmak istenmektedir. Âyetleri uygulaması başlığında; önce onun uygulamada dayandığı esasların görülmesi, sonra zekat verilmesi gerekenler arasında yer alan miskin ve müellefe-i kulûba ilişkin yorum ve uygulamaları bir de fey ve ganimet ile ilgili yaklaşımları örnek verilerek bu hususta sarf ettiği çabaların resmedilmesi ve gündeme taşınması öngörülmektedir.

1. Âyetleri İstişhâd Etmesi

1.1. Olayları/Durumları Âyetle İlişkilendirmesi ve Değerlendirmesi

Hz. Ömer yanında söylenen bir sözü, sergilenen bir davranışı genelde karşılıksız bırakmaz, söz ve davranışa etki ve sonuçlarına göre tepki verirdi. Bu tavrı, taşıdığı tenkit zihniyeti ile yakından ilgilidir. Bir

¹ Bize göre Hz. Ömer'in nüzul sürecindeki muvafakatleri nüzul sonrasında olayları ayetlerle ilişkilendirme ve değerlendirmede temel teşkil etmiş, bu yönde kendisine daha çok güven duymasını sağlamıştır. Muvafakatlerine ilişkin bir çalışma için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir, ve Usûl Üzerine; Problemler, Tespitler, Teklifler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 230-266.

söz veya davranışı değerlendirmede ona yön veren unsurların başında âyet mesajları gelir. Kurduğu ilgilere ve yaptığı değerlendirmelere bakıldığında o, çoğu zaman olay ve durumla konu bakımından aynı veya yakın olan âyeti yan yana getirir. Okuyucu onun getirdiği âyetlerin siyâkına bakarak ilk etapta âyetle olay arasında konu benzerliği olmadığını düşünebilir. Ancak kişi derinlemesine düşündüğünde orada Hz. Ömer'in bir ilkeden hareket ettiğini, o ikisi arasında bir ilgi kurduğunu anlar. Şimdi bu tespitleri bir kaç örnekle somutlaştıralım.

İlk örneğimiz kendisine önerilen teklifin yanlışlığını âyetle delillendirmesine ilişkindir. Abdurrahman b. Avf ile arasında geçen bir olay şöyledir: Bir gün Hz. Ömer'e bol miktarda eşya ve mal getirilir. Orada bulunan Abdurrahman b. Avf kıtlık günlerinde sıkıntı çekmemek için o malın bir kısmını beytü'l-male koymayı teklif eder. Bu öneriye Hz. Ömer, "bu, ancak şeytandan sadır olacak bir düşüncedir. Allah beni onun fitnesinden korumuştur. Toplumun maruz kalacağı olası bir kıtlık nedeniyle Allah'a âsi mi geleyim? Benden sonra olabilecek musibetlere karşı insanları Allah'tan sakınmaya davet ediyorum. Allah şöyle buyuruyor: *"Kim Allah'tan ittika ederse (sakınırsa) Allah ona bir çıkış yolu verir. Onu hiç ummadığı yerden rızıklandırır."*²

Hz. Ömer burada gelecekte kıtlık olur endişesiyle malı stok etmenin yanlış olduğunu söz konusu âyetle bildirmekle o âyetteki iki temel mesaja vurgu yapmış gözükmektedir. Bunlardan birincisi, rızkı verenin Allah olduğu, ikincisi, yalnız Allah'tan sakınılması gerektiği hususudur. Şunu da belirtmek lazımdır ki, Hz. Ömer'in kullandığı bu âyet kesiti, kocaların boşadıkları eşleri bir yıl boyunca evden çıkarmaya zorlamamaları hususunda talimat içeren âyetin devamında yer almaktadır. Hz. Ömer burada âyetin olayla ilgili kesitini almış, mesajını kendine rehber edinmiş gözükmektedir.

İkinci örneğimiz Hz. Ömer'in bir olay üzerine yapılan değerlendirmeyi yanlış bulması ve görüşünü âyetle desteklemesine dairdir. Buna ilişkin iki örnek olay vermek istiyoruz: Birinci olay şöyledir: Irak'tan Medine'ye harac olarak eşya ve mal gelir. Hz. Ömer ve kölesi beklediklerinden çok eşya ve malla karşılaşınca duruma farklı tepki verirler. Hz. Ömer Allah'a hamd eder. Hizmetçisi ise "Allah'a

2 Talak, 65/2, Ebu'l-Kasım İbn Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, thk. Umer b. Ğarâme el-Umrevi (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 44: 339-340.

yemin olsun ki, bu Allah'ın inâyet ve rahmetindedir" der. Hz. Ömer söze karşı: "Yalan söylüyorsun! Toplayıp yığıdıklarımızda Allah'ın rahmeti nasıl olabilir? Asıl Allah'ın rahmeti şu âyettekidir: **قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ** **وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**"³ 'De ki bunlar Allah'ın lutfu ve rahmetiyledir. Sadece bunlarla sevininler. O bütün toplayıp yığıdıklarından daha hayırlıdır' Önümüzdeki bu harac ise insanların toplayıp yığıdıklarıdır"⁴ diyerek onu uyarır. Bu diyalogta hizmetçi lütfu; dünya malı olarak algılamak; Hz. Ömer, âyeti görüşüne dayanak edinerek söz konusu lütfu –okuduğu âyetten bir önceki âyette belirtildiği üzere- Kur'an olarak algılamıştır.

Diğer olay ise özetle şöyledir: Hz. Ömer, İslam ordusunu Hısn'a gönderir. Orada bir asker öne atılarak düşmanla çarpışır ve şehit düşer. Olaya şahit olanların bir kısmı şehit olan bu kimse için "kendini tehlikeye attı" yorumunu yapar. Onların bu yaklaşımını haber alan Hz. Ömer: "Doğru söylememişler, Allah şöyle buyuruyor. "İnsanlar içinde öyleleri vardır ki, Allah rızası için kendini feda eder. Allah kullarına karşı çok şefkatlidir"⁵ der.

Hz. Ömer, bu tepkisinde muhtemelen şu üç husustan birine dayanmış olmalıdır. Birincisi o, bu âyetin benzer bir olay hakkında nâzil olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla âyetle yaşadığı olay arasında ilgi kurarken nüzûl anında yaşanan olayı hatırlamış ve ondan esinlenerek bu yorumu yapmıştır, denilebilir. Nitekim bu âyetin nüzûlüne şahit olduğunu gösteren rivâyet vardır. Söz konusu rivâyete göre bir Mekkeli Medine'ye hicret etmek ister, ancak müşrikler ona izin vermez. O da malını, evini ve servetini onlara bırakma karşılığında kendisine izin verilmesini önerir. Teklifi kabul edilir ve o kimse Medine'nin yolunu tutar. O esnada Hz. Ömer'in yukarıda delil getirdiği Bakara sûresinin 207. âyeti nâzil olur. Hz. Ömer o adamı Medine girişinde karşılar ve

³ Yunus, 10/58.

⁴ İbn Ebi Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim müsneden 'ani'r-resul ve's-sahabe ve't-tabiin*, thk. Esad Muhammed b. et-Tayyib (Mekke: Mektebetü'n-nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 6: 1960; Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1988/1408), 7: 371; Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdu'lmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu hicr, 2003/1424), 7: 670, 671.

⁵ Bakara, 2/207; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. eş-Şeyh Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995/1415), 3: 592-593.

alışverişinin bereketli, zararı olmayan bir alışveriş olduğunu söyler ve söz konusu âyeti kastederek "Allah senin hakkında şu âyeti indirdi" der.⁶ İşte nüzûl sebebine ilişkin bu rivâyet, âyeti delil getirdiği olay ile nüzûle sebep olan olayın benzer olduğunu göstermektedir.

İkincisi o, Allah yolunda şehit olana "kendini tehlikeye attı" demenin doğru olmadığını söylerken şehitlik mertebesinin dindeki yerini dikkate almış olabilir. Aslında Hz. Ömer'in genel düşüncesine bakıldığında o, kendini bile bile tehlikeye atmanın doğru olmadığı kanaatindedir, denilebilir. Zira o ziyaret için Şam'a gittiğinde şehre girmeden veba salgını olduğunu duymuş, bundan dolayı oraya girmekten kaçınmış ve girmek isteyenlere de engel olmuştur. Çünkü bu, kendini bile bile tehlikeye atmaktır.⁷ Ancak şehit olan biri için "kendini tehlikeye attı" demek yanlıştır. Zira bu uğurda ölmek kendini tehlikeye atmak değil, Allah rızası için kendini feda etmektir. İşte bu da âyette bahsedilen durumdur.

Hz. Ömer'in Allah yolunda şehit olan için "kendini tehlikeye attı" yorumuna karşı çıkmasının nedenlerinden bir diğeri de şu olabilir: O bu âyeti "emri bi'l ma'ruf ve nehyi ani'l munker"i emreden âyetler arasında görmüş, söz konusu olayda canını feda eden kimseyi de o emri yerine getiren kişi olarak değerlendirmiş olabilir. Nitekim o başka bir zamanda bu âyeti okuyarak "emri bi'l ma'ruf" görevini üstlenen ve bu uğurda şehit olan kimseye şahit olmuştur.⁸ Hz. Ömer yaşadığı olayla ilgili söz konusu âyeti delil getirirken ister âyetin nüzûlüne şahitliğinden, isterse şehitliğin dindeki yerinden, isterse yaşanmış olaylardan hareket etmiş olsun sonuç değişmemektedir. Ona göre bu âyetin mesajı Allah yolunda canını feda eden kimse için "kendini tehlikeye attı" ifadesinin

6 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 592.

7 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992), *Cami'*, 22; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim* (İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992), Selam, 98; Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992), Tıp, 30; Ebubekir Ahmed b. el-Huseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ* (Haydârabad: Dâiretu'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1936), 7: 217-218. Aynı olay başka rivâyette "Allah'ın kaderinden diğeri kaçıyoruz" ifadesi olmaksızın anlatılır. Belki de Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'den veba hastalığı ile ilgili naklettiği, "Bir yerde veba olduğunu haber alırsanız oraya girmeyin; orada bulunuyorsanız çıkmayın" sözüne binâen Şam'a girmekten vazgeçmiştir. Buhârî, Hiyel, 13; Buhârî, Tıp, 30.

8 Bakara 2/207; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 593-594.

kullanılamayacağıdır.

Âyeti istidlal ederek bir genci yürüyüşünden dolayı ikaz etmesi olayları âyetle değerlendirmesine verilecek diğer bir örnektir. Ömer b. el-Hattâb bir gencin çalım satarak yürüdüğünü görünce “kurum satarak yürümek ancak düşman karşısında⁹ hoş görülebilir. Allah; ” وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا *Rahman’ın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler*¹⁰” buyuruyor. Öyleyse yürümende ölçülü ol” demiştir.¹¹ Bu rivâyetteki “yürümende ölçülü ol” ifadesi, Hz. Ömer’in zayıf, cılız yürümeye de karşı olduğunu ima etmektedir. Zira başka bir rivâyete göre Hz. Ömer yolda çelimsiz yürüyen bir genci görür. Bu yürüyüşünün hastalıktan kaynaklanmadığını öğrenince ona canlı yürümesi için ikazda bulunur.¹² Bu iki rivâyet birlikte değerlendirildiğinde Hz. Ömer’in Furkan sûresi 63. âyetten özellikle de âyetteki “هَوْنًا” ifadesinden “yürümeye ölçülü olma” ilkesini çıkardığı, bu hususta yanlış yapanları âyetin mesajı doğrultusunda uyardığı anlaşılır.

1.2. Emir ve Tavsiyelerde Âyetleri İstishâd Etmesi

Bir önceki başlıkta Hz. Ömer’in tenkit zihniyetine sahip olduğunu, olaylarla âyetler arasında ilgi kurarken belli ilkelerden hareket ettiğini söylemiştik. Onun bu yönü ve yaklaşımı burada da geçerlidir. Bu başlıkta Hz. Ömer’in muhatabın dikkatini bir konuya çekerken, onu bir şeye özendirirken veya sorulan bir soruya cevap verirken âyetleri kullanmasına örnekler verilecek, âyetleri delil getirmede hareket noktasının ne olabileceği üzerinde durulacaktır.

Birinci örneğimiz Hz. Ömer’in namaza başlamadan cemaatin düzgün saf tutması hususunda melekleri örnek almalarını istemesi ve ilgili âyeti okumasına matuftur. Ebu Nadre’nin anlatımıyla rivâyet şöyledir: Hz. Ömer namaz kıldırmak için öne geçtiğinde cemaate döner: “Saflarınızı düzeltin, kıyamda dik durun, Allah düzgün saf tutma hususunda melekleri kılavuz edinmenizi istiyor” der ve Sâffât sûresinde meleklerin dilinden aktarılan “ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ *Biz sıra sıra duranlarız*”¹³

9 “Düşman karşısında” diye çevirdiğimiz ifade rivâyette “fi sebilillah” şeklindedir.

10 Furkan, 25/63.

11 Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 11: 205.

12 İbn Kesir, *Tefsîr*, 10: 320.

13 Sâffât, 37/165.

âyetini okurdu. Ardından da –“Ya Fulan! Geri çık, ileri geç” derdi.¹⁴

Hz. Ömer âyet içerikli bu ikazı yaparken ona iki şey yön vermiş olabilir. Birincisi bu âyetin inmesiyle Müslümanların namazda saf tutmaya başladıklarını biliyor olmasıdır. Zira bu âyet inene kadar Müslümanların namazda saf tutmadıkları haber verilmektedir.¹⁵ İkincisi, o bu hususta Müslümanların düzgün saf tutma ameliyesini meleklerin safına benzeten¹⁶ Hz. Peygamber'in sözüne dayanmış olabilir. Her ne olursa olsun sonuçta Hz. Ömer, meleklerin saf düzeni ile ilgili âyeti Müslümanların namazda düzgün saf tutmaları için kullanmış, söz konusu âyetle onlara yön vermiştir. Konu namazdan açılmışken ailesini namaza teşvik etmek için de âyeti istişhâd ettiğini burada belirtmek isteriz. Rivâyete göre Hz. Ömer gece belli bir saatte kalkar, namaz kılar, ailesini namaza çağırırken “ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ ” *Ailene namazı emret*¹⁷ âyetini okurdu.¹⁸ Hz. Ömer'in ailesine namaz emrini âyetle hatırlatmış olması; âyetleri zihninde canlı tuttuğunu, bundan da öte hangi âyeti nerede kullanacağına dair bir fikrinin, sisteminin olduğunu göstermektedir.

İkinci örnek düşman ordusuyla savaşmaktan çekinen komutanı âyetle cesaretlendirmesi hakkındadır. Zeyd b. Eslem'in anlatımıyla rivâyet şöyledir: Hz. Ömer'in komutanlarından Ebu Ubeyde bir savaş öncesinde Rum ordusunun sayı ve donanım bakımından kendilerinden üstün olduğunu bu yüzden onlarla karşılaşmaktan çekindiklerini Hz. Ömer'e yazar. Hz. Ömer yazdığı cevapta, “Söz konusu endişene gelince, Allah ne zaman mü'min bir kulun gücünü azaltırsa ardından ona sevinç ve ferahlık verir. Böylece güçlü zayıfı asla mağlup edemez. Allah Kitab'ında: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *Ey İman edenler! Sabredin, düşmanlarınızdan daha sabırlı olun, düşmanla çarpışmaya hazır olun, Allah'a karşı gelmekten sakının ki başarıya erişebilirsiniz*¹⁹

14 İbn Kesir, *Tefsîr*, 4: 22; Âyet olmaksızın aynı rivâyet: Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fârûk Emîru'l-Mu'minin Hafs Umer b. el-Hattâb*, thk. Abdulmuti Kal'acî (Menhure: Dâru'l-vefa, 1992/1412), 2: 163.

15 İbn Kesir, *Tefsîr*, 4: 22.

16 İbn Kesir, *Tefsîr*, 4: 22.

17 Taha, 20/132.

18 İbn Kesir, *Tefsîr*, 3: 154.

19 Âl-i İmran, 3/200.

buyurmaktadır²⁰ der.

Hız. Ömer burada "Allah, bir mü'minin gücünü azaltırsa ona sevinç ve ferahlık verir" şeklindeki bir ilkeden hareket etmiştir. Ona göre zafer kazanma güçlü veya zayıf olmaya değil, âyette belirtilen sabırlı olma, düşmanla çarpışmaya hazır olma ve Allah'tan sakınmaya bağlıdır. O, komutanına bu âyetteki söz konusu üç özelliğe sahip olduğu sürece zayıf olsa da başarıya ulaşacağına inanması gerektiğini salık vermiştir.

Üçüncü örnek Hız. Ömer'in kendisine sorulan soruya âyetle cevap vermesi ile ilgilidir. Mücahid'in bildirdiği bir habere göre Ömer b. el-Hattâb'a şöyle bir soru yöneltilir: Günah işlemeye istekli olduğu halde işlemeyen mi yoksa istekli olmadığı halde işlemeyen mi daha hayırlıdır?" Hız. Ömer cevap yazısında: "Günah işlemeye istekli olduğu halde işlemeyen daha hayırlıdır. Zira âyette *أُولَئِكَ الَّذِينَ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِتَتَّقُوا* "Allah, onların kalplerini takva ile imtihan etmektedir. Bağışlanma ve büyük ödül onlar içindir"²¹ buyrulur²² der. Verdiği cevapla ilişkilendirdiği âyet dikkate alındığında Hız. Ömer'e göre bir kimsenin günah işlemek istediği halde işlememesi, o kişinin Allah'ın kendisini imtihan ettiğini bildiğini gösterir. Çünkü o kişi iradesini kullanarak kalbini takvaya yönlendirmekte, takva onun günah işlemesine engel olmaktadır. Böylece kişi iradesini Allah'ın istediği yönde kullanarak imtihanı kazanmakta, O'nun bağışladığı kimselerden olmaktadır.

Hıristiyan birine İslam'ı tebliğ ederken insanın din seçme özgürlüğünün olduğunu *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* âyeti²³ ile hatırlaması²⁴ da burada örnek verilebilir. Aslında bu konuya dair örnekleri daha da çoğaltmak

20 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 293; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 4: 199; Mâlik, Cihad, 6; Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Said Muhammed Lehham (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989/1409), 5: 335; 8: 38; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* -Zehebî'nin "Telhis"i ile birlikte- (Beyrut: Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiyye, ty.), 2: 300-301.

21 Hucurat, 49/3.

22 Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 13: 538; İbn Kesir, *Tefsîr*, 13: 348; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu Emiri'l-Mu'minin Umer b. el-Hattâb*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1997/1417), 203; İbn Kesir, *Müsnedu'l-Fârûk*, 2: 605. İbn Kesir senesinde inkitan var olduğunu söylemektedir. Bkz., İbn Kesir, *Müsnedu'l-Fârûk*, 2, 605.

23 Bakara, 2/256.

24 Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 3: 199.

mümkündür.²⁵ Hz. Ömer gibi ileri görüşlü sahabilerin genelde Kur'an'ı anlama sorunu olmadığı için ondan gelen rivâyetlerin çoğu âyetin mesajını bildirmeye, âyeti tatbik etmeye yöneliktir. Öte yandan verilen bu örnekler ve az sonra verilecek olanlar onun Kur'an'dan çıkardığı mesajların, ondan esinlenerek edindiği düşünce ve yaklaşımların hayata uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Şimdi onun âyetleri uygulamasına dair iki örneği görelim.

2. Âyetleri Hadiselere Uygulaması

Hz. Ömer'in âyetleri uygulamasına dair örneklere geçmeden özellikle bu uygulamalarda dayandığı esaslara değinmek istiyoruz. Zira bu uygulamaların bir kısmı ilk etapta âyetlerle ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla birebir uyuşmadığı izlenimi verebilmektedir. Onun uygulamalarında esas aldığı ilkeleri ortaya koyarsak konuyu daha sağlıklı değerlendirebiliriz.

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Ömer bazen âyete ilişkin yorum yapmadan onu olduğu gibi uygulamış, bazen genel hükümler içeren âyetleri uygulamasına dayanak edinmiş, bazen de ferâsetiyle âyetleri yorumlayarak uygulamaya koymuştur. Şimdi bunları somutlaştırmak için her birine örnek verelim.

Âyete yorum katmadan uygulamasına şu olay örnek olabilir. Ali b. Rebah anlatıyor: Hz. Ömer Kureyş kabilesinden bir kadınla nikâhliydi. Onu hamile iken bir veya iki talakla boşamıştı. Bu kadın doğum anı geldiğinde kapıları kapattı ve doğurdu. Hz. Ömer durumu öğrenince, kadının bu tavrını hoş karşılamadı. O esnada yanında bulunan biri *"rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helal değildir"* anlamına gelen Bakara sûresinin 228. âyet kesitini okudu. Hz. Ömer bunun üzerine: *"Şu kadın rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizleyenlerdendir. Artık bundan sonra onun biriyle evlenmesi haramdır"*²⁶ der. Görebildiğimiz kadarıyla o burada âyete yorum katmadan kadının durumunu bu âyete göre değerlendirmiş, hakkında hükmü vermiştir.

Hz. Ömer'in genel hükümler içeren âyetleri uygulamasına referans edışı şöyle açıklanabilir: Örneğin bayındırlık ve askerî alanda yaptığı

25 Örnekler için bkz. Şahin, "Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı", 245-253.

26 İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2: 415.

düzenleme ve yeniliklerde “Hz. Ömer şu âyete dayandı” demek o konuyu ele alan kişinin yorumundan öteye geçmez. Çünkü o, söz konusu girişimleri konu edinen konuşmalarında konuya ilişkin âyet zikretmemiştir. Bunun nedeni Hz. Ömer’in bu girişimlerini doğrudan ele alan âyetin olmamasıdır. Ancak buradan “o, bir âyete dayanmamıştır” şeklinde bir çıkarım da yapılamaz. Zira onun uygulamaları “dinin yücelmesi, Müslümanların her alanda istenilen durumda olması, insanların rahat ve huzura kavuşması” gibi geniş bir perspektiften değerlendirilirse Hz. Ömer kendine referans olabilecek âyeti bulmuştur, denilebilir. Nitekim o yöneticiliği süresince insanlara fırsat sunmayı, Allah’ın “ *وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ* Yeryüzündeki güçsüzlere iyilikte bulunalım istiyoruz.”²⁷ âyeti kapsamında değerlendirmiş,²⁸ uygulamalarının arka planında âyetlerin var olduğunu ima etmiştir. Öyleyse Hz. Ömer’in uygulamalarının “Kur’ân-ı Kerim’in neresinde yer aldığı” sorulduğu kadar, uygulamalarında “külli ilke içeren hangi âyete dayanmakta” olduğu araştırılmalı ve bu yönüyle de anlaşılmaya çalışılmalıdır. Çünkü Kur’an külli hükümler itibariyle kemâle ermiştir.²⁹

Hz. Ömer’in ferâsetiyle âyetleri yorumlayarak uygulamaya koymasına mesâkin ve müellefe-i kulûba ilişkin özel yorumlarını gösterebiliriz. Bu örnek ilerde müstakil bir başlıkla ele alınacağı için onu burada işlemeye gerek duymuyoruz. Hz. Ömer’in uygulamaları için; Kur’an’ı yorum katmadan olduğu gibi uygulaması, genel hükümler içeren âyetleri uygulamaya referans edinmesi, ferâsetiyle âyetleri yorumlayarak uygulaması şeklinde yaptığımız tasnif eğer doğruysa “Onun yaptıkları aynıysa Kur’ân’da vardır” yargısı maksadı aşmış bir ifade olur. Zira ne Kur’an onun zamanındaki gelişimi ve değişimi aynen

27 Kasas, 28/5.

28 Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 11: 427; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’an*, 9: 2941; Âyet içerikli aynı rivâyet Ammar b. Yasir’in Kûfe’ye vali olarak tayin edilmesi ve onda halka hürmet ve korku telkin edecek kabiliyetin olmaması nedeniyle geri çağırılması olayı için anlatılır. Hz. Ömer Ammar’ın bu özelliğini bildiğini ancak söz konusu âyetin ona uyabileceği düşüncesiyle atadığını ifade eder. Şiblî Numânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Çağ Yayınları, 1979), 2, 367 -Taberî’nin Tarihi’nden naklen-.

29 İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât fi usûli’l-âhkam*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Matbaatu medeni, 1969), 1: 32; Krş. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 25.

içermekte ne de Hz. Ömer bir peygamber gibi karşılaştığı sorun için âyet beklemektedir. Öyleyse bu sav hem Kur'ân-ı Kerim hem de Hz. Ömer açısından her zaman doğrulanabilir bir nitelikte değildir.

Hz. Ömer'in uygulamalarında dayandığı temel ilkelerden bir diğeri de kendinden önceki uygulamaları önemsemesidir. Zira o çoğu zaman Hz. Peygamber'in uygulamalarını aynen gerçekleştirmiştir. Biz önce burada Hz. Peygamberin uygulamalarını birebir gerçekleştirmesine dair birkaç örnek sunacağız.

a- Hz. Ömer Hacerü'l-esved taşı ile istilam ederken "Ey siyah taş! Fayda ve zararı olmayan bir taş olduğunu biliyorum. Eğer Resulüllah seni öpmeseydi ben de öpmezdim" zira Allah " *لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ* Allah'ın resulü sizin için güzel bir örnektir",³⁰ buyurmaktadır.³¹

b- Hz. Ömer, ilk halife Hz. Ebu Bekir'in zekât vermeyenlere karşı sergilediği tavrı doğru bulmamış, bu hususta ona Hz. Peygamber'in yaklaşımını hatırlatmıştır. Bilindiği üzere Hz. Ebu Bekir, zekât vermekten kaçınanlara savaş açacağını söylemiş; buna karşın Hz. Ömer, Resulüllah, "İnsanlar 'lailahe illallah' diyene kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Ancak bunu diyen malını ve canını benden korumuş olur' buyurmuştu" diyerek onun tutumunun Hz. Peygamber'in sözüyle uyuşmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir, namazla zekâtı ayırmamak gerektiğini söylemiş, onlarla savaşma hususunda kararlı olduğunu bildirmiştir.³² O halifeliği döneminde dediğini yapmış ancak Hz. Ömer halife olduğunda söz konusu savaşta zekât vermediği için esir edilenleri serbest bırakmış, alınan malları sahiplerine geri vermiş, böylece Hz. Peygamber'in yaklaşımını uygulamaya koymuştur.³³

c- Hz. Peygamber'in uygulamasını olduğu gibi bırakmasına dair

30 Ahzab, 33/21.

31 Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992), 1: 21; Ebu Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedü Ebi Ya'la el-Mevsilî*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.), 1: 99; İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fârûk*, 1: 311-312; Aynı rivâyet âyet olmaksızın şu kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Menâkıb*, 139; Mevsili, *Müsnedü Ebi Ya'la*, 1: 103, 115.

32 Buhârî, Zekât, 1; İ'tisam, 2.

33 Muhammed Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1992), 44. Elbette Hz. Ebu Bekir bu tavrıyla Hz. Peygamber'e karşı çıkmış değildir. Onun yaklaşımı daha çok bir yönetici olarak sorumluluğu esas alan bir yaklaşımdır. Muhtemelen o, bu yaklaşımında Kur'an'da namaz ile zekatın yan yana zikredilmesine dayanmıştır.

diğer bir örnek şöyledir: Resulüllah İslam'a ısındırmak amacıyla bir kabileye arazi tahsis eder. Zaman sonra onların toprağı işlemediklerini görünce ellerinden alır ve başkasına verir. Arazi elinden alınanlar Hz. Ömer halife iken yanına gelir ve onun tekrar kendilerine verilmesini isterler. Bunun üzerine o, "Bu araziyi ben veya Ebu Bekir vermiş olsaydı alır size verirdim. Ancak Resulüllah araziyi ikta olarak onlara verdiği için geri almaya imkan yoktur"³⁴ der.

Görüldüğü gibi Halife Ömer Hz. Peygamber'in sözünü ve uygulamasını dikkate almış onu olduğu gibi düşünce ve uygulamalarına yansıtmıştır. Ancak bu uygulamalarda o, şekilden daha çok öze yönelmiş, kendi döneminde Hz. Peygamber'in uygulamalarını sadece şekilsel olarak uygulayanları uyarmıştır. Onun Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını aynen almadığı durumlar da vardır. Bu yaklaşımına da iki örnek vermek istiyoruz.

a- Hz. Ömer bir seferden dönerken Revha denilen yerde konaklayınca insanların orada bulunan bir taşa doğru koştuklarını görür. Bu koşurmaya anlam veremez ve etrafındakilere bu davranışın nedenini sorar. Oradakiler: "Hz. Peygamber burada namaz kıldığı için insanlar buraya değer atfediyorlar" deyince, o "Fesühbanellah, Resulüllah yolculuğu esnasında bu vadiye gelmiştir, namaz vakti geldiği için de namaz kılmıştır"³⁵ diyerek Hz. Peygamber'in söz konusu davranışını şekilsel olarak taklit etmek yerine özü itibariyle örnek almak gerektiğini vurgulamıştır.

b- Aynı şekilde "bey'atü'r-rıdvân"³⁶ diye bilinen beyatın yapıldığı ağacı "insanlar orada toplanıyor ve orayı kutsuyorlar" düşüncesiyle

34 Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-harac* (Kâhire: yy., 1396), 175.

35 Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 1: 477, 478; Ebû Zeyd İbn Şebbe, *Târihu'l-Medinetü'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: yy., 1972), 3: 865-866; Benzer rivâyet İbn Kesir, *Müsnedu'l-Fârûk*, 1: 142.

36 Mekke fethinden önce Kabe'yi ziyaret etmek amacıyla yola çıkan Hz. Peygamber ve ashâbı amaçlarını bildirmek üzere Hz. Osman'ı Mekke'ye gönderirler. Hz. Osman epey bir süre geçtiği halde geri dönmeyince "öldürüldü" haberi yayılır. Hz. Peygamber ashâbıyla bir ağacın altında bir araya gelerek inanmayanlarla gerekirse savaşıcağı hususunda kendisine biat ettirir. Bu olay Kur'an'ı Kerim'de anlatılırken söz konusu ağaca da işaret edilir; "Andolsun ki Allah mü'minlerden –seninle o ağaç altında biat ederlerken- razı olmuştur". (Fetih 48/18; Numânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer*, 1: 87). İşte Hz. Ömer bu ağacı kestirmiştir.

kestirmesi,³⁷ onun “öz, ruh ve mana”yı öne aldığını ancak şekli de tamamen yok saymadığını göstermektedir.

Bu örneklere bakıldığında Hz. Peygamber yaptığı için yapılan bazı uygulamalar şekilsel olarak onun uygulamalarına benzese de Hz. Ömer tarafından peygamberin yapmak istediğini gölgeleyecek tutumlar olarak değerlendirilmekte, sonuçta o bu uygulamaları kabul etmemektedir.³⁸ Öte yandan Hz. Ömer'in bu husustaki tutumu öne sürülerek onun Hz. Peygamber'in uygulamalarını dikkate almadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zirâ onun Resulüllah'ın uygulamalarını aynısıyla hayata taşıdığını az önce örneklerle görmüştük.

Şimdi Hz. Ömer'in mesâkin ve müellefe-i kulûba ilişkin bir de fey ve ganimet ile ilgili yorumları ve uygulamalarını ele alalım. Onlardan ilki Kur'an âyetiyle, diğeri Hz. Peygamber'in uygulaması ile uyuşmuyor gibi gözükebilir. Aslında bu iki uygulamada Hz. Ömer belli ilkelere dayanarak dirâyet ve ferasetiyle âyeti yorumlamakta ve onu uygulamaya koymaktadır.

2.1. Mesâkin ve Müellefe-i Kulûba İlişkin Yorumları

Bilindiği gibi Tevbe sûresi 60. âyette mesâkin ve müellefe-i kulûb da dahil zekât verilecek kimseler konu edilmektedir. Bu âyetin ilgili kavramlarını yorumlayarak Hz. Ömer'in bu iki guruba yönelik uygulaması Kur'an'ı hayata katma bağlamında değerlendirilebilir. Önce Hz. Ömer'in mesâkin ve fakir kavramlarına verdiği anlam üzerinde duralım. Hz. Ömer'e göre mesâkin ve fakir, malı olmayan değil, kazanmaya güç yetiremeyen kimsedir.³⁹

Hz. Ömer bu iki kelimeyi kişinin servete veya onu elde etme kapasitesine sahip olma açısından tanımlamıştır. Ona göre söz konusu iki kavram arasındaki fark ise şöyledir: Yukarıda vasfı belirtilen kişi eğer müslümansa “fakir”; yok eğer İslam'ı kabul etmiyor ancak yönetime de karşı çıkmıyorsa, yani bir bakıma zimmî konumunda ise “miskin” sayılır.⁴⁰ Fakir ve miskin arasındaki ayrımın ilişkin görüşlere göz attığımızda Hz. Ömer'in bu yaklaşımının kendine özel olduğu rahatlıkla

37 Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 13: 480; İbnu'l-Cevzi, *Menâkıb*, 139.

38 Burada Hz. Ömer'in illeti ve hikmeti önemseddiği sonucu da çıkarılabilir.

39 Taberî, *Câmiul-beyân*, 10: 204.

40 Bu çıkarımı Tevbe 9/60 âyetine ilişkin yaptığı yorumdan varıyoruz. İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 3: 68; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 7: 411.

görülebilir. Bu iki kavram arasında gelenekte yapılan ayrımlara bakıldığında bunun böyle olduğu anlaşılır. Bu kavramlar arasındaki ayrımlar şu dört maddede özetlenebilir: Birincisi, fakir ihtiyacını gizleyen, miskinse dışa vuran/dilenen muhtaçtır. İkincisi, fakir dilenen, miskin dilenmeyen yoksuldur. Üçüncüsü fakir özürlü/mâlûl, miskinse sağlıklı ihtiyaç sahibidir. Dördüncüsü fakir muhacirlerin düşkününü, miskin ise onların dışındaki kimselerin düşkünüdür.⁴¹ Görüldüğü üzere Hz. Ömer'in bu iki kavrama ilişkin yaptığı ayırım burada yer almamaktadır.

Hz. Ömer'in gayri müslimi miskin olarak değerlendirmesini şu örnek olaydan anlamaktayız: İbn Ebi Hatim'in rivâyet ettiği bir habere göre Ömer b. el-Hattâb bir gün kapı dışarı edilmiş ehl-i kitaptan âmâ birine rastlar. Adam karşısındakinin Halife Ömer olduğunu fark edince: *"Beni perişan ettiniz, benden cizye alıyorsunuz, gözlerim görmüyor, bana bir şey veren de yok"*, diyerek serzenişte bulunur. Hz. Ömer, kendisine şikâyetinde bulunan kişi için *"Bu, Allah'ın لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ* âyetinde⁴² bahsettiği "miskin"dendir" der ve geçiminin sağlanmasını, ona ihsanda bulunulmasını emreder.⁴³ Aynı olayla ilgili olarak İbn Ebi Şeybe, Hz. Ömer'in "mesâkin" kelimesi için âyeti zikrederek "Onlar zamanımdaki ehl-i kitaptır"⁴⁴ sözünü nakleder.

Muhammed Hamidullah'ın Hz. Ömer'in bu uygulamasıyla ilgili yorumu kayda değerdir. O şöyle demektedir: "Fukara: Yoksul Müslümanlar, Müslüman fakirler tâbiri hiçbir münakaşayı gerektirmez. (Yani medlûlü sarihtir). Fakat mesâkin tâbirine gelince, Halife Hz. Ömer'in yüksek otoritesi, burada bu tâbirin İslam Devletinin gayri müslim sakinlerinin yoksullarına delalet ettiği hakkında bize mesned teşkil eder. Sami filolojisi de bunu te'yid eder. Meselâ meşhur Hamurabi Kanununda "mushkino" tâbiriyle karşılaşıyoruz ki, daha sonra İslam Kanununun "zimmî" tâbirine yakın, yabancı sakin, yabancı mukim manasına gelmektedir. S-k-n kökü sakin olmak, yabancı bir memlekette

41 Cengiz Kallek, "Miskîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 184.

42 Tevbe, 9/60.

43 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 3: 68; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 7: 411.

44 Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 7: 410, 411.

ikamet etmek manasına gelir.⁴⁵ Hz. Ömer gibi yüksek selahiyet sahibi bir zatın tefsirine göre, Kur'ân-ı Kerim'de zekâtтан istifade edecekler meyanında zikr edilen mesâkin İslam toprağında yaşayan Hıristiyan, Musevi ve diğer gayri müslim vatandaşlar manasına gelmektedir.⁴⁶

“Mesâkin”i ehl-i kitabın fakirleri olarak anlayan Hz. Ömer, o grup için zekât tahsis etmiş; ancak aynı âyette zekât verilecek kimseler arasında zikredilen “Müellefe-i Kulûb”a zekât vermemiştir. Müellefe-i kulûbтан ne kastedildiği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan birkaçı şöyledir: 1- Verilen zekâtla İslam'a girmesi umulan kimseler. 2- Müslümanlara zarar vermesinden korkulan kimseler. 3- İslam'a yeni girmiş olanlar.⁴⁷

Hz. Ömer'in bu kavramı kalplerinin İslam'a ısınması için zekât verilmesi gereken ehl-i kitap dahil Müslüman olmayanlar şeklinde anladığını şu örnek olaydaki tavrından çıkarmaktayız:

Uyeyne b. Hısn ve Akra b. Habis halife Hz. Ebubekir'in yanına gelerek bitki bitirmeyen, toprağı tuzlu bir araziyi ekip dikmeleri için kendilerine vermesini isterler. Hz. Ebubekir de bu yeri onlara tahsis eder. Bir de araziyi onlara tahsis ettiğini gösterir belge düzenler ve şahit olması için onları Hz. Ömer'e gönderir. Hz. Ömer yazıyı okur okumaz yırtar ve: “Resulüallah Müslümanların sayısı azken size uyum sağlamaya çalışıyordu, ama bu gün Allah İslam'ı aziz kılmıştır. Gidin çalışın, siz kendinizi gözetmezseniz Allah sizi himaye etmez⁴⁸ der.

Âyetteki miskin kavramını ehl-i kitabın fakirleri olarak anladığına göre onun müellefe-i kulûba zekât vermemesi, müslüman olmamalarından veya ehl-i kitap olmalarından kaynaklanmamaktadır. Miskine zekât verip müellefe-i kulûba vermemesi herhalde, birincisini Müslümanlara zararı dokunmayan, tehdit oluşturmayan zimmî; diğerini Müslümanlar için tehdit oluşturabilecek bir güç olarak görmesindedir. İşte Hz. Ömer görünüşte aynı, ama İslam'a karşı duruşları farklı olan bu iki grubu birbirinden ayırmış, duruma uygun olarak ilkeleri

45 Muhammed Hamidullah, “Hz. Peygamber Zamanında Bütçe Esasları ve Vergi Tahsili”, *İslam Hukuku Etüdleri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 107.

46 Muhammed Hamidullah, “İslam'da Devletler Özel Hukuku”, *İslam Hukuku Etüdleri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 164.

47 Yusuf Kardâvi, *İslam Hukukunda Zekât*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984), 2: 75.

48 İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 6: 1822; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 7: 415.

doğrultusunda bu hükme varmıştır.

Neticede Hz. Ömer Kur'an'ı hayata katmada zamanının insanını ve şartlarını dikkate aldığı için âyetteki miskini gayri müslimin fakirleri olarak algılamış ve zekât vermiş; ama gayri müslim olmasına rağmen müellefe-i kulûbün Hz. Peygamber dönemindeki durumları artık söz konusu olmadığı için onlara zekât vermemiştir.

2.2. Fey ve Ganimet İle İlgili Uygulaması

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde fetihlerin arttığı bilinen husustur. Bu yüzden fethedilen arazilerin ve üzerinde yaşayan insanların durumu onun zamanında daha çok gündeme gelmiştir. Bilindiği gibi onun yöneticiliği döneminde halk, fetih sonrası dinini seçme hususunda serbest kalmış,⁴⁹ İslam'ı kabul edenlerin daha önceleri Müslüman olanlardan hak ve salahiyet açısından farkı olmamış; Müslümanlığı kabul etmeyenlere gayri müslim muamelesi yapılmıştır.⁵⁰ Araştırmamızın bu konuyla ilgisi fethedilen topraklar ve üzerinde yaşayan insanlar hakkında Kur'an'ın öngördüğü hükümler ve Hz. Ömer'in bu hükümleri uygulama biçimidir. Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü gayri müslimlere ilişkin hukukun bir bölümü ganimet,⁵¹ fey⁵² ve cizye⁵³ âyetlerinde bildirilmiştir.

Ganimetin kimlere verileceğini belirten âyet şöyledir: "Eğer Allah'a

49 Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-arap*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1962), 1: 228.

50 Musatafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 8 -Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-harac*, 1: 192-194 vd. naklen-, Numânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer*, 1: 196.

51 Enfal, 8/41; Ganimet: Harb esnasında kafirlerden üstünlük ve galibiyetle alınan şeylerdir. Fey: Harb bittikten ve fethedilen yer. Dâr-ı İslam olduktan sonra onlardan alınan mallardır. Fey ganimetten daha umûmî bir anlama gelmekle beraber onun karşılığı olarak ta kullanılmaktadır. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 7: 486; Mustafa Fayda, feyin neler olduğu hakkında Hz. Ömer'in toprak ve üzerindeki insanları kabul ettiğini, bunlardan harac ve cizye aldığı ifade etmektedir. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 9, 4; Cizye: Taahüt sahibinin kendi ahdi gereğince vereceği vergi demektir ki, hayatının ve hürriyetlerinin korunması karşılığında zimmetlerinde terettüb eder. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 314.

52 Haşr, 59/6-10.

53 Tevbe, 9/29.

ve -hakkı bâtıldan ayıran, iki topluluğun karşılaştığı günde- kulumuz Muhammed'e indirdiğimize inanıyorsanız, bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Peygamberin ve yakınlarının, yetimlerin düşkünlerin ve yolcularındır. Allah her şeye kadirdir."⁵⁴ Bu âyete göre ilk önce ganimet beşe ayrılmalı beşte biri âyette belirtilen beş guruba taksim edilmelidir. Ganimetin geriye kalan beşte dördü de gazilere aittir. Onlar bu haklarını almak isterlerse ganimeti onlar arasında taksim etmek vacip olur. Ancak gaziler kendi haklarından dilediği kadarını taksimden önce veya sonra Allah için bırakabilir.⁵⁵

İşte Hz. Ömer Sevad arazisini âyette belirtilen gazilere vermesi gerekirken vermemiştir. Söz konusu araziye ilişkin onun uygulaması şöyledir: Hz. Ömer, Haşr 59/7-10 âyetlerini delil getirerek, gelecek Müslümanların yararına beytülmâl için bir gelir kaynağı olmak üzere "muvazzaf harac" (toprak üzerine konulan maktu vergi) koymak sûretiyle Irak (Sevâd)'ın arazisini yerli halkın elinde bırakıp, ganimet alanlara taksim etmemiştir. "Kitâbu'l-harac"ta zikredildiği üzere ashâptan Hz. Ömer'in şûra meclisinde bulunan Zubeyr, Bilal, Selman ve diğerleri arazinin taksimi fikrinde ısrar etmiş, ancak Hz. Ömer Allah'ın Kitabı'ndan delil getirerek onları ikna etmeye çalışmıştır. Hz. Ömer'in onlara bu hususta getirdiği delili içeren konuşması özetle şöyledir: Bu ganimeti Allah; "...Allah'a, Resul'e, ona akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara, yolcuya, hicret eden fakirlere, muhacirlere kucak açan ensara" vermiştir. Yalnız onlara da değil "Onlardan sonra gelenlere..." de vermiştir. İşte bu âyet, ganimeti gelecektekiler de dahil olmak üzere bütün Müslümanlara tahsis etmektedir. Binaenaleyh bu ganimetlerde, bu günden sonra gelecek olan Müslümanların hak ve yararlarını da gözetmek gerekir. Bu ise ganimeti taksim etmeyip konulacak harac⁵⁶ ve cizye ile mümkün olabilecektir. "Hz. Ömer burada hayli uzun bir konuşma yapmıştır. Sahabiler de sonuçta bu husustaki fikrini uygun bulmuşlardır."⁵⁷

54 En'am, 8/41.

55 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 233.

56 Kur'an'daki harac kelimesi (Mu'minin 23/72; Kehf 18/94) buradaki "Harac" ile aynı anlamda değildir. Kur'an'daki harac "karşılık ve ücret" anlamındadır.

57 İbn Kesir, *Müsnedu'l-Fârûk*, 2: 613; İbn Asakir, *Târihu Medineti Dımaşk*, 44: 322, 391; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 508-509; Hz Ömer'in konuyla ilgili yorumunu sunabilmek için metinde bazı tasarruflarda bulunduk. Fayda, Hz. Ömer zamanında

İşte Hz. Ömer ganimetle ilgili en geniş anlamda hükümler içeren fey' âyetini kendine kaynak edinmiştir. Yüksek dehasıyla bu âyete getirdiği yorum sayesinde gelirleri gelecek Müslüman topluma bırakarak onların maslahatını en üst düzeyde korumuş, sahiplerinin ellerinden toprakları almamış böylece onları mağdur etmek istememiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamasını Hz. Peygamber'in toprakla ilgili uygulamasıyla karşılaştırabiliriz. Resulüallah döneminde bu hususa örnek olabilecek üç fetih vardır. Bunlar; Beni Kureyza, Hayber ve Vadi'l-Kura'dır. Bunların toprakları savaşanlara ganimet hukukuna göre taksim edilmiştir. Ancak Hayber ve Vadi'l-Kuradaki Yahudilere yarıcılıkla toprakların işletilmesi hakkı verilmiştir. Neticede bu üç olayda toprak diğer taşınabilir mallar gibi, Enfal sûresinin 41. âyetine göre ganimet kabul edilmiş ve savaşanlara dağıtılmıştır. Hz. Peygamber'in, Mekke'yi ele geçirdikten sonraki uygulaması ise böyle değildir. O Mekkelilerin ne mallarını ne de topraklarını dağıtmıştır.⁵⁸

Mustafa Fayda, Hz. Peygamber'in bu uygulamasını şöyle yorumlar: "Bize öyle geliyor ki, Hz. Peygamber, Mekke'de fetihten sonra kendisini ganimet âyetine bağlı hissetmeden topraklarını ve mallarını Mekkelilere geri vermiş ve kendilerine büyük bir bağış, af ve yakınlık örneği göstermiştir. Esasen Enfal sûresinin, "Ey Muhammed! Sana ganimetlere dair soru sorarlar, de ki; 'Ganimetler Allah'ın ve Peygamber'inindir'" ifadeleriyle başlayan ilk âyeti, Hz. Peygamber'e böyle bir uygulama imkânı vermektedir... Burada Hz. Peygamber devlet başkanı olarak kendisini belirli hedef ve maslahat gereği serbest kabul etmiş, farklı uygulamalarda bulunabilmiştir."⁵⁹

Öyleyse Hz. Ömer bu dört uygulamayı aynısıyla almak yerine Hz. Peygamber'in Mekke Fethi sonrasında devlet başkanı olarak yaptığı

Gayr-ı Müslimler, 15, 16. Hz. Ömer ve onun görüşünü paylaşan veya kendisine bu yönde destek olanların görüşleri ve gerekçeleri rivâyetlere dayanarak onbir maddede özetlenebilir. Fayda, *Hz. Ömer zamanında Gayr-ı Müslimler*, 15, 16. Bir rivayete göre Hz. Ömer "Kur'an'dan işte bir delil buldum" diyerek Haşr sûresindeki bu âyetleri okumuştur. Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-harac*, 115.

58 Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 23; Fayda, Hz. Peygamber'in uygulamalarında, savaşla elde edilenlerin ganimet, sulhle ele geçirilen toprak ve diğer mallar ile, savaşla elde edilen bazı topraklardan yarıcılıkla alınan şeylerin de fey sınırı içinde düşünülebileceğini belirtmektedir. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 98.

59 Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 25.

tasarrufu kendine dayanak kabul edip, kendini yetkin görmüş, ilgili âyeti de esas alarak böyle bir uygulamayı gerçekleştirmiştir.

Hz. Ömer'in fethedilen topraklar hususundaki bu uygulamasının yanı sıra bu topraklar üzerinde yaşayan insanlara da "cizye âyetine"⁶⁰ göre muamelede bulunduğunu burada belirtmek gerekir. Zira bu uygulamada Hz. Ömer'in insana insan olmak bakımından verdiği değeri görmek mümkündür. Bu yöndeki düşüncesi Ebu Ubeyde'ye yazmış olduğu emirde ortaya çıkmaktadır. Hz. Ömer Ebu Ubeyde'ye yazmış olduğu emre göre; gayri müslimlerden tahammülleri nispetinde cizye almasını istemiş, Tevbe sûresinin 29. âyeti olan "cizye âyeti" ne göre yapılacak bu uygulamadan herhangi bir mesuliyet doğmayacağını açık bir şekilde belirtmiştir. Ona göre şâyet bu insanlar "...Müslümanlara taksim edilirse, geriden gelecek Müslümanlar ve zımmîler, konuşacak bir insan dahi bulamayacakları gibi, kendilerinin emeği olan iş ve kazançtan faydalanamazlar. Arazilerle birlikte taksim edilen bu insanlara gelince, Müslümanlar sağ oldukları müddetçe onları sövmürmeyi sürdürebilirler. Netice itibariyle bizler hayattan çekilince, çocuklarımız, onların çocuklarını sövmürmeye ve onları köle olarak kullanmaya devam ederler. Artık onlar İslam Dini hakim olduğu müddetçe, Müslümanların kölesi olurlar. Ben buna asla razı olmam"⁶¹.

Hz. Ömer'in bu uygulaması Kur'ân ruhuna uygun olarak, insan unsuruna verilen değer en açık bir örneğini teşkil etmek üzere savaş esirlerinin ganimet statüsü dışında bırakılmasını sağlamıştır.⁶² Bir savaştan hemen sonra elde edilen büyük başarıları izleyen karar günlerinde, insanların başka dinden de olsalar, sövmürmelerinin doğru olmayacağını açık bir şekilde ortaya koyan Hz. Ömer'in ulaştığı bu seviye, ancak Kur'ân'ın getirdiği ve insanlara telkin ettiği bir yücelişi göstermektedir.⁶³

60 Tevbe, 9/29.

61 Ebu Ubeyde, *Kitâbu'l-harac*, 315-317.

62 Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, önsöz 2. sayfa (sayfa numarası yok).

63 Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, 35. Gerçekten de Hz. Ömer insana insan olmak bakımından değer vermiş, köleyi diğer insanlardan farklı görmek istememiştir. Buna İran topraklarında bulunan Cendi Sabur'un kuşatılması esnasında bir müslüman kölenin şehir halkıyla gizlice yaptığı sulhu geçerli görmesini örnek verebiliriz: Olay şöyledir; Cendi Sabur şehrinin muhasarası günlerce sürmüştü. Bir gün şehir halkı kendi arzularıyla surun bütün kapılarını ardına kadar açmıştı.

Hız. Ömer'in fethedilen toprağı Haşır sûresinin 7-10. âyetlerine dayanarak savaşanlara dağıtmayıp halka bırakması, hem Müslümanlar hem de gayri müslimler açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Zira bu uygulamayla bir yandan kendinden sonra yaşayacak Müslümanların da bu haktan yararlanmasını sağlamış diğer yandan yerli halkın işsiz kalmasının da önüne geçmiştir. Ayrıca fethedilen yerlerde yaşayan insanları ganimet kabul etmeyip, onlardan Tevbe sûresinin 29. âyeti gereğı cizye almakla onları insanî haklardan mahrum etmemiştir.

Bu ilke ve örnekler Hız. Ömer'in Kur'an'ı hayata katma amaçlı yorumlarını tek bir ilkeyle açıklamanın mümkün olamayacağını göstermektedir. Zira o, bazen âyetleri yorumlamadan, bazen genel ilkeler içeren âyetleri uygulamasına dayanak edinerek, bazen de ferâsetiyle âyetleri yorumlayarak hayata tatbik etmiştir. Kendisinden önceki uygulamaları referans edinmiş, ancak bu uygulamaların asıl gaye ve esprilerini örnek almayı önemsemiştir.

Sonuç

Hız. Ömer'in âyetleri tefsiri daha çok Kur'an mesajına ve onu uygulamaya yöneliktir. Bu, onun hayata Kur'an'la yön vermeye çalışan bir sahabi olmasından kaynaklanır. Kendisinin günlük yaşamda âyetleri delil getirmesi, olay ve yorumları ayetler ışığında tenkit zihniyetiyle değerlendirmesi, Kur'an'ı hayata tatbik etmeyi öncelmesi onun bu yönüne işaret etmektedir. Belirtmek gerekir ki, bu tavır hem Kur'an'daki mesajları hem de hayatta olup biteni varoluşsal düzeyde kavramayı gerektirir. Gerçekten de Ömer b. el-Hattab ismi anıldığında onun Kur'an'a vukûfiyeti, feraseti ve dirâyetiyle yaptığı yorumları, akla gelir.

Hız. Ömer Kur'an'a vâkıf bir sahabî olarak günlük yaşamda âyetlerle olayları yan yana getirmiştir. O burada belli ilkelerden hareket etmiş gözükmektedir. Örneğın ona göre gelecekte kıtlık olur endişesiyle malı stok etmek, rızkı verenin Allah olduğı inancına, Allah'tan

Müslümanlar bunun nedenini sorduklarında cizye ödemek kaydıyla bir müslüman köylele anlaştıklarını söylemişlerdi. Ebu Musa böyle büyük ehemmiyeti haiz bir mevzuda bir kölenin şahsi kanaatinin kâfi bir ağırlık taşıyamayacağını ileri sürmüştü. Şehir halkı hür ile köle arasında bir fark olamayacağını ısrar edince mesele Hız. Ömer'e havale edildi. O Müslümanlardan olan bir kölenin Müslüman olmasından ötürü herhangi birini himaye etmesi ile o zatın bütün müslümanların himayesine girmiş addedileceğini bildirdi. Numânî, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer*, 1: 260-261.

sakınılması gerektiği şeklindeki Kur'ânî ilkeye ters düşer. Aynı şekilde Allah yolunda şehit düşene "kendini tehlikeye attı" denilemez. İşte o, bu ilkeleri ve diğerlerini âyetlerden devşirerek âyetlerle olaylar arasında bağ kurmuş, bu hususta zamanında ve sonrasında yaşayan insanlara örnek olmuştur.

Hz. Ömer'in uygulamalarının bir kısmı Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla uyuşmadığı izlenimi verebilir. Ancak bu durum onun Resulullah'ın uygulamalarını dikkate almadığı anlamına gelmez. Belki de Hz. Ömer bu uygulamaların yaşadığı dönemde Hz. Peygamber'in hedeflediği amacı gerçekleştiremeyeceği, onun döneminde verdiği sonucu veremeyeceği kanaatine varmış, bu yüzden Hz. Peygamber'in hedeflediği amacı gerçekleştirecek başka bir uygulamayı tercih etmiştir. Muhtemeldir ki o, Hz. Peygamber'in uygulamalarının dönemindeki etkilerini, sonuçlarını dikkate alarak onun uygulamadaki amacını esas almış, şeklen Hz. Peygamber'in yaptığını yapmasa da yapmak istediğini yapmıştır, denilebilir.

Kaynakça

- Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Huseyin. *es-Sünenu'l-kubrâ*. 11 cilt. Haydârabad: Dâiretu'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1936.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. 8 cilt. İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Fayda, Musatafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber Zamanında Bütçe Esasları ve Vergi Tahsili", *İslam Hukuku Etüdüleri*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, 95-113.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da Devletler Özel Hukuku", *İslam Hukuku Etüdüleri*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, 151-171.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım. *Târihu medîneti Dımaşk*. thk. Umer b. Ğarâme el-Umrevî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Said Muhammed Lehham. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989/1409.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. 4 cilt. İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1988/1408.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida. *Müsnedu'l-Fârûk Emîru'l-Mu'minin Hafs Umer b. el-Hattâb*. 2 cilt. thk. Abdulmuti Kal'acî. Menhure: Dâru'l-vefa, 1992/1412.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd. *Târihu'l-Medinetü'l-Münevere*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 cilt. Cidde: yy., 1972.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Menâkibu Emiri'l-Mu'minîn Umer b. el-Hattâb*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997/1417.
- İbrahim b. Hasen. *et-Tefsîru'l-Me'sûr an Umer b. el-Hattâb*. Lübnan: Dâru'l-'Arabiyyetü li'l-kitab, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Miskîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 183-184.
- Kardâvi, Yusuf. *İslam Hukukunda Zekât*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Mevsilî, Ebu Ya'la. *Müsnedü Ebi Ya'la el-Mevsilî*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 14 cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccac. *Sahihu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Dâru Sahnun ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Nisâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahihayn -Zehebi'nin "Telhis"i ile birlikte-*. 5 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-matbuatî'l-İslamiyye, ty.
- Numânî, Şiblî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Çağ Yayınları, 1979.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine; Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Râzî, İbn Ebi Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim müsneden 'ani'r-resul ve's-sahabe ve't-tabiin*. thk. Esad Muhammed b. et-Tayyib. 10 cilt. Mekke: Mektebetü'n-nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Safvet, Ahmet Zeki. *Cemheretü hutabi'l-arap*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1962.

- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdu'lmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezi hicr, 2003/1424.
- Şahin, Davut. "Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât fi usûli'l-âhkam*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 cilt. Kahire: Matbaatu medeni, 1969.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. eş-Şeyh Halil el-Meys. 26 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995/1415.
- Yakub b. İbrahim. Ebû Yûsuf. *Kitâbu'l-harac*. Kâhire: yy., 1396.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel. 10 cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.

ŞEYHÜLİSLÂM MEHMED ES'AD EFENDİ VE HULÂSATÜ'T-TEBYİN FÎ TEFSİRİ SÛRETİ YÂSİN İSİMLİ ESERİ

Gönderim Tarihi: 28.03.2017

Kabul Tarihi:14.05.2017

Mehmet Akif ALPAYDIN*

Öz

XVIII. yüzyıl Osmanlı münevverlerinden olan Ebû İshakzâde Mehmed Es'ad Efendi, şeyhülislâmlığa kadar yükselmiş başarılı bir bürokrat olmasının yanısıra, İslâmî ilimler sahasında vukûfiyet sâhibi bir âlim, divan sahibi bir edîb ve farklı makamlarda besteleri olan bir mûsikîşinâstır. Es'ad Efendi'nin özellikle tefsîr sahasına dair çeşitli kapsam ve muhtevâda eserler kaleme aldığı görülmektedir. Bu eserlerden *Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîri Sûreti Yâsîn* isimli Yâsîn sûresi tefsîri, gerek muhtevâsı gerekse metodolojisi açısından dikkat çeken bir eserdir. Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-Tebyîn*'de âyetleri farklı vecihlere göre tafsîli bir şekilde tefsîr etmiştir. Eser, kaynak ve kütüphane taramaları sonucu yaptığımız tespite göre, Osmanlı döneminde Türkçe olarak telif edilmiş bilinen en kapsamlı Yâsîn sûresi tefsîridir. Makalede *Hulâsatü't-Tebyîn*'e ve müellifi olan Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi'ye dair bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Es'ad Efendi, Müfessir, Tefsîr, Hulâsatü't-Tebyîn.

Shaykh al-Islam Mehmed Esad Efendi and His Work Named Hulasatü't-Tebyin fi Tefsiri Sureti Yasin

Abstract

Shaykh al-Islam Ebû İshakzâde Mehmed Esad Efendi, A XVIIIth century Ottoman intellectual was a successful statesman, an experienced scholar in Islamic sciences, a man of letters having collected poems and a musician who had compositions in different modes. It is understood that Esad Efendi had compiled commentaries on the Quran at a various scope and content. One of his works named *Hulasatü't-Tebyin fi Tefsiri Sureti Yasin* was a commenting on the surah Yasin, draws attention with its content and methodology. In this work, Esad Efendi had commented the verses extensively from different angles. As I identified after reviewing the literature, *Hulasatü't-Tebyin* is the most comprehensive commentary of the surah Yasin compiled in Ottoman period. In

* Dr., T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
Ph.D, Republic Of Turkey Ministry of Culture and Tourism, Manuscript Institution of Turkey. İstanbul/Turkey (akifalp@hotmail.com).

this article I will provide information about *Hulasatü't-Tebyin* and its author Shaykh al-Islam Mehmed Esad Efendi.

Keywords: Ottoman, Esad Efendi, Interpreter, Interpretation of the Qoran, Hulasatu't-Tebyin.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına, özümsemesine ve hayata tatbik edilmesine yönelik çabalar Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar inkıtasız bir şekilde devam edegelmiştir.

Bu çabalar etrafında teşekkül eden tefsîr ilmi çatısı altında birçok tefsîr eseri telif edilmiştir. Bazen Kur'ân'ın tamamı, bazen bir sûresi, bazen de bir konu etrafındaki bir veya birkaç âyet bu eserlerin öznesi olmuştur. Bu eserler üzerine de şerh, haşiye ve talika türü çalışmalar yapılmış ve külliyat daha da zengin hale gelmiştir.

Tefsîr tarihinde, Kur'ân'ın baştan sona tefsîr edildiği eserlerin yanı sıra bazı sûrelere yoğunlaşan tefsîrlerin bulunduğu da görülmektedir. Bu durumda sûreler hakkındaki fezâil türü rivâyetler, sûrenin münderecâtı, sûrenin edebî sanatlar açısından yoğunluğu gibi bazı muharriklerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı İslâm âlimleri Fâtiha, Yûsuf, Kehf, Yâsîn, Rahmân, Vâkıa, Nebe, Mülk, İhlâs vb. sûreler üzerinde tefsîr çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.

Kaynak ve kütüphane taramaları, Osmanlı ulemâsının birçok sûre tefsîrini kaleme aldığını göstermektedir. Anadili Türkçe olan Osmanlı ulemâsının, tefsîr eserlerini genellikle Arapça olarak telif ettiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Türkçe sûre tefsîrlerinin olduğu da bilinmektedir. Tespit edebildiğimiz Türkçe tefsîrlerin listesi aşağıdaki gibidir:

1. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*,¹ Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim en-Niksârî (ö. 901/1495).

2. *Tefsîr-i Livâyî* (950/1540),² Livâyî (ö. 950/1540'den sonra).

3. *Tezkîru'n-Nâsîn fî Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (986/1578),³ Abdülmecid b. Nasûh Tosyevî (ö. 996/1588).

¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no: 386.

² Eser Yâsîn, Mülk ve Nebe sûrelerinin manzum tefsîridir. Berlin Königlich Kütüphanesi, no: Diez A oct. 192.

³ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 558.

Şeyhülislâm Mehmed Es' Ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 359

4. *Tefsîru Sûrati'l-Mülk* (986/1578),⁴ Abdülmecid b. Nasûh Tosyevî (ö. 996/1588).

5. *Ahsenü'l-Kasasifi'l-Kur'ân* (994/1585),⁵ Galatalı Mehmed Efendi (ö. 994/1585'den sonra).

6. *'İzzetü'l-Asr fî Tefsîri Sûrati'n-Nasr*,⁶ Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600).

7. *Nakdü'l-Hâtır*,⁷ Ebu's-Senâ Şemseddin Ahmed es-Sivâsî (ö. 1006/1597).

8. *Câmi'u'n-Nesâyih*,⁸ Hüseyin b. Ahmed es-Sirozî (ö. XI-XVII yy).

9. *Câmi'u'l-Envâr*,⁹ Hüseyin b. Ahmed es-Sirozî (ö. XI-XVII yy).

10. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1027-1031/1618-1622?),¹⁰ Ebu'l-Hayr Abdülmecid b. Muharrem es-Sivâsî (ö. 1049/1639).

11. *Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf* (1031/1621),¹¹ Altıparmak Mehmed Efendi (ö. 1033/1623).

12. *Fütûhât-ı 'Ayniyye*,¹² İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Ankaravî (ö. 1041/1631).

13. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*,¹³ Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1636).

14. *Tefsîr-i Sûre-i 'Âdiyât* (1048/1639),¹⁴ Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644).

15. *Riyâzu'l-Gufrân* (1058/1648),¹⁵ Şehsuvaroğlu Ali (ö. 1058/1648'den sonra).

16. *Tenvîru Besâir-i Uli'l-Elbâb fî Tefsîri Dekâ'iki Ümmi'l-Kitâb*,¹⁶ Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 1070/1660).

⁴ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 558.

⁵ Eser Yusuf sûresi tefsîridir. (İstanbul: Şevki Bey Matbaası, 1292/1875).

⁶ Topkapı Sarayı Türkçe Yazmaları, no: R201.

⁷ Eser Kehf sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no: 755.

⁸ Eser manzum Yâsîn sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, no: 1744 .

⁹ Eser manzum İhlas sûresi tefsîridir. İstanbul, Arkeoloji Müzesi, no: 66.

¹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 394/1.

¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, no: 204.

¹² Eser manzum Yâsîn sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no: 33 (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1328/1910).

¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 6972.

¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideczâde, no: 745/1.

¹⁵ Eser manzum Yâsîn sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, no: 802 (İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası, 1313).

¹⁶ Eser Fâtiha sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no: 115/1.

17. *Tefsîr-i Cüz-i 'Amme*,¹⁷ Muhammed b. Muhammed Haseki Mazlûmzâde (ö. XVII yy).

18. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (1093/1682),¹⁸ Sinekzâde Seyyid İbrahim Efendi (ö. 1102/1690).

19. *Tefsîr-i Sûre-i Beyyine* (1105/1694),¹⁹ Mehmed b. Ali el-Malâtî Niyâzi-i Mısrî (ö. 1105/1694).

20. *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye*,²⁰ Abdülhayy Celvetî (ö. 1117/1705).

21. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1137/1725),²¹ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725).

22. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* (1155/1742),²² Hacı Hüseyin Efendi (ö. 1155/1742'den sonra).

23. *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn*,²³ Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1166/1753).

24. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*,²⁴ İbrahim el-Kurrâ (ö. XVIII yy.).

25. *Tefsîr-i Sûre-i Necm*,²⁵ İbrahim el-Kurrâ (ö. XVIII yy.).

26. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1191/1777),²⁶ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1202/1788).

27. *Tefsîr-i Sûre-i Feth* (1197/1782),²⁷ Mustafa b. Yusuf (ö. 1197/1782'den sonra).

28. *Hülâsatü'l-Müfessirîn* (1200/1786),²⁸ Has Oda İmamı Veli Efendi (ö.1200/1786'den sonra).

29. *Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân* (1245/1829),²⁹ Gazzîzâde Abdülatif Efendi (ö. 1247/1832).

¹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no: 52.

¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, no: 63.

¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 261m/10.

²⁰ Eser Yâsîn, Fetih, Rahman, Nebe', Naziât, Abese, Tekvir, İnfitar, Mutaffifîn, Kevser ve Meryem sûrelerinin tefsîridir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 2201.

²¹ Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, no: 83.

²² Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, no: 79.

²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473.

²⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 237/1.

²⁵ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, no: 2021.

²⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyye, no: 40.

²⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 625/1.

²⁸ Eser Fâtiha sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, no: 756m.

²⁹ Eser Fâtiha sûresi tefsîridir. Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Camii, no: 219.

Şeyhülislâm Mehmed Es' Ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 361

30. *Terceme-i Sûre-i Duhâ*,³⁰ Gözübüyükzâde İbrahim b. Muhammed el-Kayserî (ö. 1253/1838).

31. *Terceme-i Sûre-i Kadr*,³¹ Gözübüyükzâde İbrahim b. Muhammed el-Kayserî (ö. 1253/1838).

32. *Terceme-i Sûre-i 'Asr*,³² Gözübüyükzâde İbrahim b. Muhammed el-Kayserî (ö. 1253/1838).

33. *Tefsîr-i Sûre-i 'Âdiyât*,³³ Mehmed Saîd Efendi (ö. 1257/1841).

34. *Tefsîr-i Besmele ve Fâtiha* (1259/1843),³⁴ Seyyid Muhammed 'Arabzâde (ö. 1259/1843'den sonra).

35. *Tefsîr-i Necâtî* (1288/1871),³⁵ Osman Necâtî b. Ali (ö. 1293/1876).

36. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*,³⁶ Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1305/1887).

37. *Risâle-i Rûhu's-Salât* (1303/1885),³⁷ Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi (ö. 1318/1900).

38. *el-Havâssu'n-Nâfi'a fî Sûrati'l-Vâkı'a* (1313/1895),³⁸ Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi (ö. 1318/1900).

39. *Hülâsatü'l-İhlâs* (1304/1886),³⁹ Muallim Nâci (ö. 1310/1893).

40. *Terceme-i Hikmetü'l-Beyân fî Sûrati'r-Rahmân* (1305/1887),⁴⁰ Ahmed Rüşdî Paşa (ö. 1315/1897).

41. *Sırru Kur'ân* (1302/1884),⁴¹ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).

42. *Ahsenü'l-Kasas* (1306/1889),⁴² Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).

43. *Sırru Furkân* (1307/1889),⁴³ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).

³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldi Öztürkler, no: 11 (İstanbul: Ali Şevki Efendi Matbaası, 1287).

³¹ Milli Kütüphane Yazmaları, no: A310 (İstanbul: Ali Şevki Efendi Matbaası, 1287).

³² (İstanbul: Ali Şevki Efendi Matbaası, 1287).

³³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri-Abdullah Efendi, no: 36.

³⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 6380.

³⁵ Eser 30. cüzün tefsîridir. (İstanbul: Mühendishâne-i Berr-i Humâyûn Matbaası, 1288/1871).

³⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2471.

³⁷ Eser, Fil sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan kısa sûrelerin tefsîrini ihtivâ etmektedir. Ayrıca namazda okunan duaların Türkçe izahlarına da yer verilmiştir. (İstanbul: Karnik Matbaası, 1303/1885).

³⁸ (İstanbul: yy., 1313/1895).

³⁹ (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1304/1886).

⁴⁰ (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziyâ, 1305/1887).

⁴¹ Eser Fâtiha sûresi tefsîridir. (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1302/1884).

⁴² Eser Yûsuf sûresi tefsîridir. (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1309/1891).

⁴³ (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1307/1889).

44. *Sırru Meryem* (1311/1893),⁴⁴ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).
45. *Sırru Tenzîl* (1311/1893),⁴⁵ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).
46. *Sırru İnsân* (1312/1894),⁴⁶ Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/1895).
47. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (1316/1899),⁴⁷ İsmâil Hakkı Efendi (ö. 1330/1912).
48. *Şerhu's-Sadr bi-Fezâ'ili Leyleti'l-Kadr* (1325/1907),⁴⁸ İsmâil Hakkı Efendi (ö. 1330/1912).
49. *Esrâr-ı Kur'âniye'den Bir Nebze* (1320/1902),⁴⁹ Osmânzâde Hüseyin Vassâf (ö. 1348/1929).
50. *Güldeste-i Hakikat*,⁵⁰ Osmânzâde Hüseyin Vassâf (ö. 1348/1929).
51. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* (1322/1904),⁵¹ Kâsım b. Ahmed Resmovî (ö. 1322/1904'ten sonra).
52. *Tefsîru Sûreti'd-Duhâ*,⁵² Kâsım b. Ahmed Resmovî (ö. 1322/1904'ten sonra).
53. *Tefsîr-i Sûre-i İnşirâh*,⁵³ Kâsım b. Ahmed Resmovî (ö. 1322/1904'ten sonra).
54. *Tefsîru Sûreti'l'-Alak*,⁵⁴ Kâsım b. Ahmed Resmovî (ö. 1322/1904'ten sonra).
55. *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*,⁵⁵ Kâsım b. Ahmed Resmovî (ö. 1322/1904'ten sonra).
56. *Fâtîha-i Şerîfe Tercemesi* (1327/1909),⁵⁶ Muhammed Esad Erbilî (ö. 1349/1931).
57. *Dîn-i İslâm Hediyyesi* (1328/1910),⁵⁷ Manastırlı Hafız Davud Paşa (ö. 1331/1912'den sonra).

⁴⁴ (Diyarbakır: Vilâyet Matbaası, 1311/1893).

⁴⁵ (Diyarbakır: Vilâyet Matbaası, 1311/1893).

⁴⁶ (İstanbul: yy., 1312/1894).

⁴⁷ (İstanbul: Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Destgahı, 1316/1899).

⁴⁸ Eser Kadr sûresi tefsîridir. (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1325/1907).

⁴⁹ Eser Yâsîn sûresi tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2312.

⁵⁰ Eser Kur'ân'ın ilk iki cüzünün tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 2325.

⁵¹ Konya Yusufağa Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2514.

⁵² Konya Yusufağa Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2534.

⁵³ Konya Yusufağa Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2517.

⁵⁴ Konya Yusufağa Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2518.

⁵⁵ Konya Yusufağa Kütüphanesi, Elmalı İHK, no: 2530.

⁵⁶ (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1327/1909).

⁵⁷ Eser Fâtîha ve Fecr sûrelerinin tefsîridir. (İzmir: Köylü Matbaası, 1328/1910).

58. *Cevâhiru'l-Fâtihati's-Şerîfe*,⁵⁸ Mehmed Emin b. Kemal Efendi (ö. 1328/1910).

59. *İdrâk* (1331/1912),⁵⁹ İstanbullu Mehmed Hayri Efendi (ö. 1343/1925'ten sonra).

60. *el-Fâtihatü fî Tefsîri'l-Fâtiha* (1331/1912),⁶⁰ Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (ö. 1341/1922).

61. *Sûre-i İhlâs ve 'Alak Tefsîrleri* (1333/1914),⁶¹ Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi (ö. 1338/1920).

62. *Tefsîr-i Şerîf* (1340/1921),⁶² Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (ö. 1344/1926).

63. *Tefsîr-i Sûre-i Hucurât* (1341/1922),⁶³ Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (ö. 1344/1926).

64. *Sûretü's-Saff Tefsîri* (1341/1922),⁶⁴ Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (ö. 1344/1926).

65. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesinden Bir Numûne* (1342/1924),⁶⁵ Haşim Velî (ö. 1345/1927'den sonra).

66. *Tercemeli Yâsîn Sûresi* (1343/1925),⁶⁶ Haşim Velî (ö. 1345/1927'den sonra).

67. *Tercemeli Amme Cüzü* (1345/1927),⁶⁷ Haşim Velî (ö. 1345/1927'den sonra).

68. *Mezâhiru'l-Vücûd 'alâ Menâbiri's-Şuhûd* (1343/1925),⁶⁸ Seyyid Ahmed Hüsameddin (ö. 1343/1925).

69. *Tenvîru'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*,⁶⁹ Abdurahman Sâmî Efendi (ö. 1353/1934).

⁵⁸ (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1329/1911).

⁵⁹ (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1331/1912).

⁶⁰ (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331/1912).

⁶¹ (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1334/1915).

⁶² (İstanbul: Darulfünûn Matbaası, 1340/1921).

⁶³ (İstanbul: Darulfünûn Matbaası, 1341/1922).

⁶⁴ (İstanbul: Darulfünûn Matbaası, 1341/1922).

⁶⁵ Eser Duhâ'dan Nâs'a kadar olan sûrelerin tefsîridir. (İstanbul: Teşebbüs Matbaası, 1342/1924).

⁶⁶ (İstanbul: Kırımî Ziyâ Efendi Matbaası, 1343/1925).

⁶⁷ (İstanbul: Kırımî Ziyâ Efendi Matbaası, 1345/1927).

⁶⁸ Eser 29. ve 30. cüzlerin tefsîridir. (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1343/1925).

⁶⁹ Eser Fâtiha sûresinin tefsîridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 5050.

70. *Ve'l-'Asr Tefsîri* (1346/1928),⁷⁰ Aksekili Ahmed Hamdi Efendi (1370/1951).⁷¹

Görüldüğü üzere, Osmanlı ulemâsı farklı kapsamlarda telif ettikleri sûre tefsîrleriyle tefsîr külliyyatına katkıda bulunmuşlardır. Makalede yukarıdaki eserlerden birisi olan *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn* isimli esere ve müellifi olan Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi'ye dair bilgiler verilecektir.

I. Hayâtı

Şeyhülislâm Ebû İshak İsmail Efendi'nin⁷² (ö. 1137/1725) oğlu, Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin⁷³ (ö. 1147/1735) dâmâdı, Şeyhülislâm İshak Efendi'nin⁷⁴ (ö. 1147/1734) kardeşi, Şeyhülislâm Mirzazâde Mehmed Sa'îd Efendi'nin⁷⁵ (ö. 1188/1775) kayınbirâderi, Şeyhülislâm Ebû Sa'îd Mehmed Efendi⁷⁶ (ö. 1072/1662) ile Şeyhülislâm Mehmed Şerîf Efendi'nin⁷⁷ (ö. 1204/1790) babası ve Şeyhülislâm Atâullâh Mehmed Efendi'nin⁷⁸ (ö. 1226/1811) dedesi olan Mehmed Es'ad Efendi 1096/1685 senesinde İstanbul'da doğdu. Babası Ebû İshak İsmâil Efendi'den dolayı Ebû İshakzâde olarak şöhret buldu.

Es'ad Efendi'nin tahsil hayatı babasının rahle-i tadrîsinde başladı. Mutavvelci Mehmed Efendi (ö. 1131/1719) ve döneminin önde gelen âlimlerinden ders alarak tahsilini ikmal etti. Küçük yaşta Ebû Sa'îdzâde

⁷⁰ (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1346/1928).

⁷¹ Eserlerle alakalı ayrıntı için bkz. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İFAV, 2016) 85-115, 121-132, 164-192.

⁷² Bkz. Muhammet Nur Doğan, "Ebûishak İsmail Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 278-279.

⁷³ Bkz. Mehmet İpşirli, "Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 170-171.

⁷⁴ Bkz. Muhammet Nur Doğan, "Ebûishakzâde İshak Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 530-531. İshak Efendi'nin kayınpederi Paşmakçızâde Ali Efendi (ö. 1124/1712) ve kayınbirâderi Paşmakçızâde Abdullah Efendi'de (ö. 1145/1732) şeyhülislâmlık vazifesi ifâ etmişlerdir.

⁷⁵ Bkz. Mehmet İpşirli, "Mirzazâde Mehmed Saîd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 169-170.

⁷⁶ Bkz. Mehmet İpşirli, "Ebûsaîd Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 281.

⁷⁷ Bkz. Tahsin Özcan, "Mehmed Şerîf Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 531-532.

⁷⁸ Bkz. Mehmet İpşirli, "Atâullâh Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 47.

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 365
Feyzullah Efendi'den (ö. 1110/1698) mülâzemet aldı.⁷⁹ 1710/1122 tarihinde hâric derecesiyle Galatasaray sâlisinde müderrisliğe başladı. Babasının şeyhülislâmlığı döneminde mûsile-i sahn derecesinde Abdüsselâm medresesi müderrisliğine, Yenişehirli Abdullâh Efendi'nin (ö. 1156/1743) şeyhülislâmlığı döneminde ise sahn-ı semân müderrisliğine terfî etti.⁸⁰ Haremeyn müfetişliği ve fetvâ emâneti gibi görevlerde bulunan Es'ad Efendi, Edirne pâyesile Selânik kadılığı vazifesine getirildi. Kardeşi Ebû İshakzâde İshak Efendi'nin meşîhati döneminde İstanbul pâyesiyile, Mekke kadılığına getirildi.⁸¹ Sadrâzam Mehmed Paşa'nın Adakale seferinde (1150/1737) Anadolu kazaskerliği pâyesiyile ordu kadılığı vazifesine tayin edilen⁸² Es'ad Efendi, 1157/1744 daha önce payesini aldığı Rumeli kazaskerliğine bilfiil tayin edildi.⁸³

Rumeli kazaskerliği vazifesinde bir seneyi aşkın görev yapan Es'ad Efendi 1159/1746 senesinde bu görevinden azledildi. Fakat aynı sene içerisinde ikinci defa bu Rumeli kazaskerliğine getirildi ve 1161/1748 senesinde meşîhat makâmına tayîn edildi.⁸⁴ Bir yılı aşkın süreyle şeyhülislâmlık yapan Es'ad Efendi 1162/1749 senesinde bu görevinden azledildi. Azledildikten sonra halefi olan Şeyhülislâm Halilefendizâde Mehmed Sa'îd Efendi tarafından (ö. 1168/1755) Mekke'de ikamete mecbur tutulmak istendiyse de Sultan I. Mahmud onu Sinop'a gönderdi. Sinop'ta bir müddet ikâmet ettikten sonra Gelibolu'ya gönderildi ve burada üç sene ikamet etti.⁸⁵ 1152/1165 senesinde İstanbul'a dönen Es'ad Efendi burada hastalandı ve 1166/1753 senesinde vefât etti. Kabri Fatih Çarşamba'da babasının yaptırmış olduğu ve İsmailağa⁸⁶ adıyla bilinen caminin haziresindedir.⁸⁷

⁷⁹ Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1315) 74.

⁸⁰ Müstakimzade Süleyman Saadettin, *Devhatü'l-meşâyih mea zeyl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 96.

⁸¹ Cavid Baysun, "Es'ad Efendi", *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi) 4: 359.

⁸² Sâmi v.dğr., *Târih* (İstanbul: yy., 1198), 121b.

⁸³ Muhammet Nur Doğan, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 338.

⁸⁴ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-şakayık fî hakkı ehli'l-hakayık* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 228.

⁸⁵ Doğan, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", 339.

⁸⁶ İsmâil Efendi Câmîi 1136/1723 senesinde, Şeyhülislâm Ebû İshak İsmâil Efendi tarafından, doğduğu evin bulunduğu yer üzerine yapılmıştır. Câmînin binâ

Es'ad Efendi, doğrularından taviz vermeyen bir devlet adamı, İslâmî ilimlere vâkıf bir âlim, iyi bir mûsikîşinâs ve şâir olarak temâyüz etmiştir. Kaynaklar, at binme ve ok atmada mahâretli olduğunu nakletmişlerdir. Cömert bir kişiliğe sâhip olan Es'ad Efendi 1161/1748 senesinde babasının yaptırdığı caminin bitişiğinde bir mektep, dâru'lhadîs ve şadırvan inşâ ettirmiştir.⁸⁸ Bulunduğu bölgeye nispetle Manyasîzâde Medresesi olarak da tanınan bu medrese günümüzde de eğitim amaçlı hizmet vermektedir.

II. Eserleri

Türkçe'nin dışında, Arapça ve Farsça'ya da şiir inşâd edecek düzeyde hakim olan Es'ad Efendi'nin lûgat, mûsikî, edebiyat ve tefsîr alanlarında eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Lehçetü'l-Lûgat*: Eser Es'ad Efendi'nin Türkçe kelimelerin Arapça ve Farsça karşılıklarını verdiği sözlüğüdür. Eserde madde başı olarak 3700 kadar kelime yer almaktadır. Kelimeler bab ve fasıl esasına göre dizilmiştir. Her harf meftûha, meksûre, mazmûme şeklinde üç bâba, bâblar da kendi aralarında alfabetik olarak fasıllara ayrılmıştır. Eserde, Türkçe kelimelere karşılık verilen Arapça ve Farsça kelimelerin okunuşları hareke adları söylenerek tarif edilmiş, bu durum kitabın hacminin genişlemesine yol açtığı gibi okunmasını da güçleştirmiştir. Sultan I. Mahmud'a (ö. 1168/1754) sunulan *Lehçetü'l-Lûgat*, müellif tarafından *Behçetü'l-Lûgat* adıyla ihtisar edilmiştir.⁸⁹ Yazma nüshaları

kitâbesindeki manzûme ise oğlu Es'ad Efendi tarafından kaleme alınmıştır ve şu ifadelerle tamamlanmaktadır:

Tamâm olunca Es'ad lafzan ve ma'nen dedim târih

Yapıldı bin yüz otuz altıda bu ma'bed-i zîbâ. Bkz. Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1: 38.

⁸⁷ Hayatı için bkz. Sâlim Efendi, *Tezkire*, 72-76; Müstakimzade, *Devha*, 96-97; Fındıklılı İsmet, *Tekmile*, 227-232; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 1: 333-334; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2: 329; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 238-239; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 9: 52; Baysun, "Es'ad Efendi", 359-362; Doğan, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", 338-340; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 125-126.

⁸⁸ Baysun, "Es'ad Efendi", 361.

⁸⁹ Doğan, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", 339.

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 367
bulunan eser,⁹⁰ 1210/1795 İstanbul'da basılmıştır.⁹¹ Eser üzerine Latif Beyreli yüksek lisans çalışması yapmıştır.⁹²

2. *Atrabü'l-Âsâr fî Tezkireti 'Urefâ-i'l-Edvâr: Tezkire-i Hânendegân ve Tezkire-i Mûsikîşinâsân* adlarıyla da tanınan eser, Es'ad Efendi'nin yaklaşık yüz mûsikîşinasın hayatına dair kaleme aldığı tezkiresidir. Eserde bestekârlar alfabe sırasına göre ve her biri ayrı bir konu halinde ele alınmış, önce şahısların doğdukları ve yaşadıkları yerler zikredilerek hayatlarından kısaca bahsedilmiş, ardından sanat değerleri üzerinde durularak besteledikleri güftelerden bir veya iki örnek verilmiştir. I. Ahmed (ö. 1026/1617) döneminden kendi devrine kadar olan bestekârlardan büyük bir kısmının biyografileri yer alan eser Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya (ö. 1143/1730) ithafen telif edilmiştir.⁹³ Dili Türkçe olan eser üzerine yüksek lisans⁹⁴ ve doktora çalışmaları yapılmıştır.⁹⁵ Eserin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.⁹⁶

3. *Dîvân*: Eser, beş na't, yedi kaside, bir terkiib-i bend, bir müsemmen, beş tahmis, üç murabba, kırk yedi tarih, 206 gazel, otuz sekiz nazım, on beş kıta, on bir rubâî, on beş beyit, on dokuz lugaz ve yirmi beş muammadan müteşekkil bir dîvândır. Es'ad Efendi'nin bu dîvânında bulunan şiirlerinin dışında, çeşitli yazma mecmualarda, meşhur bazı Arapça kasideleri tahmis yollu manzumeleri ve kendi el yazısıyla olan mecmuada⁹⁷ da "*Lâmiyye*", "*Mîmiyye*" ve "*Nûniyye*" adlı üç Arapça kasidesi bulunmaktadır.⁹⁸ Saadettin Nüzhet Ergun'un 35 şiirini

⁹⁰ Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, no: 4697; Hacı Selim Ağa, no: 1256; İzmir, no: 602.

⁹¹ *Lehçetü'l-Lügat* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'atî'l-Ma'mûre, 1210)

⁹² Latif Beyreli, "*Lehçetü'l-Lügat*" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988)

⁹³ Bkz. Nuri Özcan, "*Atrabü'l-Âsâr*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 85-86.

⁹⁴ Hakkı Tekin, "*Şeyhülislâm Es'ad Efendi ve Atrabü'l-Asar fî Tezkire-i Urefail-Edvar*" (Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993)

⁹⁵ Zeynep Sema Yücecişik, "*Şeyhülislâm Esat Efendi Atrabü'l-Asar fî Tezkireti Urefai'l-Edvar (Giriş-Metin-Tercüme-Terimler-Dil Notları)*" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990)

⁹⁶ İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1739; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Tarih, no: 706; Topkapı Sarayı Yazmaları, Hazine 1297.

⁹⁷ İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 2934.

⁹⁸ Doğan, "Ebûshakzâde Es'ad Efendi", 339.

neşrettiği Dîvân üzerine Muhammed Nur Doğan doktora çalışması yapmıştır.⁹⁹

4. *İtbâku'l-Atbâk*: Eser, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Atvâku'z-Zeheb fi'n-Nesâih ve'l-Hutabadlı* eserine, Abdülmü'min b. Hibetullâh İsfehânî'nin (ö. 600/1204) nazîre olarak telif ettiği *Atbâku'z-Zeheb fi'n-Nesâih ve'l-Hutab* isimli esere Es'ad Efendi tarafından yapılmış bir nazîredir. "İnsanlara karşı şefkatli olma ve iftiharını bırakmaya" dair bir makale ile başlayan eser yüz makaleden müteşekkildir. Eser üzerine Mehmed b. Mustafa el-Kefevî el-Akkirmânî (ö. 1174/1760) bir şerh kaleme almıştır.¹⁰⁰ Dili Arapça olan eserin muhtelif yazma nüshaları mevcuttur.¹⁰¹

5. *Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîri Sûreti Yâsîn*.¹⁰²

6. *Nasriyye*: Eser, Kur'ân-ı Kerîm'de نصر ve müştaklarının içerisinde geçtiği zafer ve nusret konulu âyetlerin tefsîridir. Dili Türkçe olan tefsîr, 1150/1737¹⁰³ senesinde Sultan I. Mahmûd'a¹⁰⁴ ithâfen kaleme alınmıştır. Es'ad Efendi, diğer tefsîr eserlerinde olduğu gibi, bu eserinde de âyetlerin lügavî açıdan tahlilleri üzerinde ihtimamla durmuştur. Dil ile alakalı yapılan izahlardan sonra âyetlerin sebab-i nüzûl bilgilerini nakletmiş ve ardından âyetlere toplu mana vermiştir. Es'ad Efendi'nin, âyetleri tefsîr ederken, ele aldığı meseleye taalluk eden başka âyetlere de sıklıkla mürâcaat ettiği görülmektedir. *Nasriyye*'de toplamda 7 sûreden

⁹⁹ Muhammed Nur Doğan, "Şeyhülislâm İshak Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divan'ının Edisyon Kitiği" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987).

¹⁰⁰ Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 3955; Hamidiye, no: 766; Es'ad Efendi, no: 2747.

¹⁰¹ Bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 2517; Atif Efendi, no: 48; Reşid Efendi, no: 465.

¹⁰² Esere dair ayrıntı zikredilecektir.

¹⁰³ Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Nasriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1461/2, vr. 22b. Es'ad Efendi diğer eserleri için olduğu gibi bu eseri için de muammâlî bir tarih kaydı düşmüştür. Bu kayıta yer alan "hicret-i Rasûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem sallâllâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerinin elf-i sânisinin, sâni-i mi'ât-ı 'aşerasının, cüz-i ahîr-i 'aşerât-ı hâmisinin ..." ifâde 1150 senesine tekâbül etmektedir. Ayrıca 7a varlığında yer alan "Ve li-eclî'd-delîl, zikr eylediğimiz لِيُظْهِرَهُ kavli-i şerîfi bu sene-i mübâreke olan nusrete târîh ..." ifâdesi de bu tarihi doğrulamaktadır. Çünkü لِيُظْهِرَهُ ifâdesinin ebced değeri de 1150'ye karşılık gelmektedir.

¹⁰⁴ Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 2b-3a.

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 369
10 âyet¹⁰⁵ ve Nasr sûresinin ise tamamı tefsîr edilmiştir. Türkçe olarak telif edilen eser, Sultan I. Mahmud'a yazılmış manzum bir medhiye ile sona ermektedir. Eserin yazma nüshaları mevcuttur.¹⁰⁶

7. *Tefsîru Âyâtî'l-Musaddera bi-Kelîmeti Rabbenâ*: Eser, Kur'ân-ı Kerîm'de, içerisinde Rabbenâ lafzı yer alan âyetlerin tefsîridir. Eserde 26 sûreden toplam 69 âyetin tefsîri yapılmıştır. Es'ad Efendi bu eserinde âyetleri parçalara ayırarak tefsîr etmiştir. Âyetlerin tefsîrinde lügavî izâhâta ağırlık verilmiş, soru cevap üslûbuyla yapılan değerlendirmelere genişlik kazandırılmış, fâide ve tenbîh gibi başlıklarla bazı nüktelere dikkat çekilmiştir. Arapça olan eser üzerine Salim Hodzha yüksek lisans çalışması yapmıştır.¹⁰⁷ Yazma eser kütüphanelerinde eserin nüshaları bulunmaktadır.¹⁰⁸

8. *Tefsîr-i Âyetü'l-Kürsî*: Eser, Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsîridir. Es'ad Efendi bu eserinde de Yâsîn sûresi tefsîrindeki üslûbunu kullanmıştır. Mezkûr âyet *Îrâb*, *Beyân* ve *Tefsîr* başlıkları altında ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiştir. Mustafa Özel, bir makâle kapsamında tefsîrin transkripsiyonu yapmıştır.¹⁰⁹ Dili Türkçe olan ve muhtelif yazmaları bulunan¹¹⁰ eser Kırımî Hacı Hâfız Mehmed tarafından tabedilmiştir.¹¹¹

Kütüphane kayıtlarında ve bazı akademik çalışmalarda Es'ad Efendi'ye isnâd edilen iki risâleyi burada zikretmeliyiz. Bu risâlelerden birisi *Tefsîr-i Âyet-i ve'l-Kamera Kaddernâhu*¹¹² isimli risâledir. Bu risâle müstakillen telif edilmiş bir eser olmayıp, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsîn sûresi 39. âyetin tefsîrini yaparken verdiği bilgilerden

¹⁰⁵ Bakara 2/214, 250, 286; Âli İmrân 3/126, 147; Enfâl 8/12; Rum 30/4, 5; Mü'min 40/51; Feth 48/1, 2, 3; Saff 61/13.

¹⁰⁶ Bazı nüshalar için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, no: 1282/1; Hamidiye, no: 1461/2; Es'ad Efendi, no: 92/1.

¹⁰⁷ Salim Hodzha, "*Şeyhülislâm M. Es'ad Efendi'nin Tefsîru'l-Âyâtî'l-Musaddera Bi-Kelîmeti Rabbenâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*" (Yüksek Lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

¹⁰⁸ Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 771/1; Pertev Paşa, no: 47; Lala İsmâil, no: 8/1.

¹⁰⁹ Mustafa Özel, "*Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsîri*", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003): 81-105.

¹¹⁰ Eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 54; Hâlet Efendi, no: 23/1; Pertevniyal, no: 96/5.

¹¹¹ *Âyetü'l-Kürsî Tefsîri Tercemesi* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, ty.).

¹¹² Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 633/10.

müteşekkildir.¹¹³ Diğeri ise *Risâle fi İhtilâfi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*¹¹⁴ isimli risâledir. Aynı şekilde bu risâle de Es'ad Efendi'nin müstakil olarak telif ettiği bir eser değildir. Söz konusu risâle, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsin sûresi 82. âyetin tefsîri esnasında zikrettiği ma'lûmâtan ibârettir.¹¹⁵

Ayrıca bazı kaynaklarda müellifin Damad İbrâhim Paşa'ya ithafen telif ettiği ve çiçekçiliğe dair olan *Gülzâr-ı İbrâhim*¹¹⁶ isimli bir eserinden ve yine Damad İbrâhim Paşa'ya ithafen telif ettiği *Bülbülname*¹¹⁷ isimli bir eserinden bahsedilmektedir. Fakat bu eserlerin herhangi bir nüshasına rastlanılamamıştır. Es'ad Efendi'nin bazı fetvâları Hafız Mehmed tarafından derlenen *Netîcetü'l-Fetâvâ*¹¹⁸ isimli eserde yer almıştır.¹¹⁹

III. Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîri Sûreti Yâsin İsimli Eseri

Eser, Es'ad Efendi'nin rivâyet ve dirâyet üslûbunu mezc ederek kaleme aldığı Yâsin sûresi tefsîridir. Es'ad Efendi tefsîrine, *berâ'at-i istihlâl* üslûbuyla, yani eserin münderecâtıyla uyumlu ifâdelerle bezeli bir mukaddime ile şu şekilde başlamıştır:

“Sübhâne men seleha min leyli'l-beşerîyyeti nehâra'r-rûhâniyyeh, sümme kaddera li-kameri'l-kalbi menâzile'l-'irfân müstefizan min şemsi

¹¹³ bkz. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn fi tefsîri sûreti Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 75a-81a.

¹¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke, no: 310/5.

¹¹⁵ bkz. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn fi tefsîri sûreti Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 151b-158b.

¹¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 239.

¹¹⁷ Sâlim Efendi, *Tezkire*, 73.

¹¹⁸ Hafız Mehmed b. Ahmed el-Kedûsî, *Netîcetü'l-fetâvâ* (İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Ma'mûre, 1237).

¹¹⁹ Kütüphane kayıtlarında ve bazı akademik çalışmalarda Es'ad Efendi'ye isnâd edilen iki risâleyi burada zikretmeliyiz. Bu risâlelerden birisi *Tefsîr-i Âyet-i ve'l-Kamera Kaddernâhu* (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 633/10) isimli risâledir. Bu risâle müstakillen telif edilmiş bir eser olmayıp, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsin sûresi 39. âyetin tefsîrini yaparken verdiği bilgilerden müteşekkildir. (bkz. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîri Sûreti Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 75a-81a) Diğeri ise *Risâle fi İhtilâfi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke, no: 310/5) isimli risâledir. Aynı şekilde bu risâle de Es'ad Efendi'nin müstakil olarak telif ettiği bir eser değildir. Söz konusu risâle, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsin sûresi 82. âyetin tefsîri esnasında zikrettiği ma'lûmâtan ibârettir. (bkz. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn fi tefsîri sûreti Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 151b-158b).

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 371
nûri'r-Rahmâniyyeh. Ve edârahû li-istidrâki fuyûzâtihâ 'alâ mâ emer. İz
le'ş-şemsü yenbeğî lehâ en tûdrike'l-kamer. Nahmeduhû 'alâ mâ
yüşâhidü âsâri emrihî hînemâ yürîdü beyne'l-kâfi ve'n-nûn.
Fesübhânellezî bi-yedihî melekûtü külli şey'in ve ileyhi türce'ün.
Hamden yüvâkizühû'l-isnâni takrîran ve tasdîkâ, fe'azzezna bi-sâlisin
'amelen vesîkan ve tahkîkâ. Ve na'buduhû 'alâ mâ fetaranâ evvele
merratin ve hüve bi-külli halkin 'alîm. Fe-sübhânellezî ba'de'l-ifnâ-i bi-
sayhatin ahyâ'l-'izâme bi-nefhatin ve hiye ramîm, 'ibâdeten envera
kabesin yuktebesü bi-nâri'l-mehabbeti mine'ş-şeceri'l-ahdari'l-yakîn,
'ibâdete men yekûlü yâ leytenî kavmî ya'lemûn bimâ ğafera lî Rabbî ve
ce'âlenî mine'l-mükramîn. Ve nusallî 'alâ men nâdâhullâhu [2a]
semiyen bi-kalbin furkânihî'l-kadîm ve akseme bi'l-Kur'âni'l-Hakîm,
'alâ risâletihî 'alâ sırâtin müstakîm. Salâten kad câe racûlü'r-ruhi bihâ
min aksâ'l-medîneti'l-kudsi ve yes'â li-edâ'ihâ ve 'alâ âlihî ve eshâbihî ve
ehli'n-na'îm, selâmün kavlen min Rabbin Rahîm."¹²⁰

Es'ad Efendi bu eserini, bazı dostlarının Yâsîn sûresini tefsîr
etmesini kendisinden talep etmelerine binâen kaleme aldığını ise şu
şekilde ifâde etmiştir:

"... dânen-de-i habâyâ-yı me'ârif ve şinâsende-i mezâyâ-yı letâyif
olan ihvân u hallândan ba'zıları sûre-i şerîfe-i mezbûrede rivâyeten ve
dirâyeten akvâl-i cehâbize-i müfessirîn-i kirâm ber-vech-i terceme le'âli-i
şehvârâvâr-ı simt-ı ta'bîrât-ı türkiyyeye keşîde kılınmak üzere bu 'abd-i
kemîne-i kem-bida'a ve kasîru'l-bâ'adan iltimâs u istid'â kıldıklarında...
"¹²¹

Es'ad Efendi, Yâsîn sûresinin Osmanlı döneminde Türkçe olarak
telif edilmiş bilinen en kapsamlı tefsîri diyebileceğimiz bu eserini Sultan
I. Mahmud'a ithâf etmiştir:

"İşbû kalb-i Kur'ân olan sûre-i Yâsîn tefsîr-i şerîfini taht-nişîn-i zill-
i Rabb-i 'İzzet, halîfe-i gerdûn-i haşmet, sultânü'l-hâfikayn, hâdimü'l-
harameyni'ş-şerîfeyn, hâmi'l-milleti ve'd-dîn, [4a] mâhi'l-mezâlimi 'ani'l-
müslimîn, pâdişâh-ı 'adâlet-şi'âr, şehinşâh-ı sipihr iktidâr es-sultân
ibni's-sultân es-sultânü'l-ğâzî **Mahmûd Hân** ebedallâhu hilâfete-hû ilâ
ebedi'l-âbâd bi-ecli'n-nasri ve'l-imdâd ve eyyedehû bi-cünûdin min

¹²⁰ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 1b-2a.

¹²¹ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 2b.

'indihî ve âtâhu mülken lâ yenbeğî li-ehadin min ba'dihî hazretleri kibel-i humâyûnlarına 'arz u takdîm eyledim."¹²²

Hulâsatu't-Tebyîn'in yazma eser kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz nüshaların listesi şu şekildedir:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 270, 90 yk., 31 st., 207x130-159x67 mm. İstinsah tarihi: 1161.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 258, 111 yk., 23 st., 213x133-165x79 mm. İstinsah tarihi: 1178.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 23/2, 9-109 yk., 25 st., 201x123,151x71 mm. İstinsah tarihi: 1210.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 44, 144 yk., 19 st., 205x124,150x64 mm.

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 773/3, 77-181 yk., 23 st., 213x133,150x77 mm.

6. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 51/2, 2-125 yk., 25 st., 210x135,151x75 mm.

7. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1461/4, 47-151 yk., 21 st., 310x200,180x95 mm.

8. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no: 176, 100 yk., 25 st., 260x130,168x75 mm.

9. Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif, M. Murad, no: 163, 185 yk., 19 st., 213x123-155x063 mm.

10. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, 167 yk., 19 st., 215x129,150x063 mm.

11. Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlüce Dergahı, no: 2/2, 7-83 yk., 25 st.; 215x145-160x85 mm.

12. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 7619, 167 yk., 17 st., 214x144-162x88 mm. İstinsah tarihi: 1175.

13. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 4580, 217 yk., 15 st., 195x133-145x76 mm.

14. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 759, 105 yk., 23 st., 205x140-140x80 mm.

15. İstanbul, Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, no: 700, 1677, 1753, 2245

16. Ankara Milli Kütüphane Yazmaları, no: A236/2, 120 yk., 25 st., 208x148-165x73 mm.

¹²² Es'ad Efendi, *Hulâsatu't-tebyîn*, vr. 3b-4a.

Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve *Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn* | 373

17. Ankara Milli Kütüphane Yazmaları, no: A3371/2, 105 yk., 25 st., 215x135-140x70 mm.

18. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, no: 156, 180 yk., 19 st., 208x128-142x58 mm.

19. Mısır Milli Kütüphanesi, Mecâmî-i Türkî Talat, no: 152, 177 yk., 17 st., 120x180 mm.

20. Mısır Milli Kütüphanesi, Mecâmî-i Türkî Talat, no: 16, 160 yk., 19 st., 210x135 mm.

21. Mısır Milli Kütüphanesi, Tefsîr-i Türkî Talat, no: 8, 142 yk., 19 st., 125x205 mm.

22. Mısır Milli Kütüphanesi, Tefsîr-i Türkî Talat, no: 2, 169 yk., 21 st., 150x200 mm.

Bu nüshalar arasında, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye koleksiyonu, 473 numarada bulunan nüsha, eserin telif edildiği 1157/1744¹²³ senesinde istinsâh edilmesi¹²⁴ sebebiyle öne çıkmaktadır. Nüsha dönemin önde gelen hattatlarından Hamzazâde Mehmed Sâid Efendi (ö. 1159/1746) tarafından istinsâh edilmiştir. Cildi, yazı özellikleri ve tezyînâtı bu nüshanın özel bir nüsha olduğunu göstermektedir. Bu nüshanın müellif hattından istinsah edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

A. Tefsîrin Kaynakları

Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-Tebyîn*'in mukaddimesinde, eserini telif ederken müracaat ettiği kaynaklardan bazılarını şu şekilde zikretmiştir:

"...isti'ânet-i Hazret-i Müfizu'l-Hayri ve'l-Berakât ile ukaddimü riclen ve u'ahhiru uhrâ, mütevekkilen 'alâllâhi celle ve 'alâ emr-i mültemis ü müsted'âya mübâderet kılıp, evvelen *İbn-i Sadruddîn Şiroânî*'nin sûre-i kerîme-i mezkûre tefsîrinden ve ba'dehû *Tefsîr-i Beydâvî* ve *Tefsîr-i Kebîr* ve *Tefsîr-i İbn-i Âdil* ve *Tefsîr-i Beğavî* den ve sâ'ir tahrîr ve terceme olunan dekâyik u hâkâyik-i şettâ ve kâva'id ü nükât ü mezâyâ mu'temedün ve mevsûkun bihî mahallerden ahz ü tahrîr..."¹²⁵

¹²³ "Gibbe hâzâ işbû *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn* ile nâmzed olan kitâb-ı güzîn, târîh-i رشم و تزيار 'akabindeki 'aded-i tammın, evvel-i sülüs-i sânisinin âhiri senesinde bi-'avnillâhî'l-Melikî'l-'Allâm resîde-i hüsn-i hitâm oldu." Es'ad Efendi, eserin telifine muammalı bir tarih kaydı düşmüştür. Mezkûr ifâde hicrî 1157 senesine tekâbül etmektedir.

¹²⁴ Ketebehu'l-fakîr Muhammed Sa'îd el-Ma'rûf bi-Hamzazâde târîhî'l-mezbûr.

¹²⁵ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 3a.

Bu tefsîrlerin dışında, eserinde bizzat zikrettiği isimlere bakarak, Es'ad Efendi'nin birçok eserden istifade ettiğini söyleyebiliriz. Es'ad Efendi'nin isim vererek atıf yaptığı eser ve müellifleri -zikredildiği varak numaralarını da göstererek- kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. Aristo,¹²⁶ [134b]
2. *Mecistî*,¹²⁷ Batlamyûs, [85a]
3. *Coğrafya*,¹²⁸ Batlamyûs, [85a]
4. *Eflâtûn*,¹²⁹ [134b]
5. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767),¹³⁰ [125a], [156a]
6. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820),¹³¹ [125a]
7. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*,¹³² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933), [153a], [154a]
8. *Şerhu't-Tahâvî*,¹³³ [155a]
9. Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36),¹³⁴ [152a], [158b]
10. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*,¹³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî (ö. 333/944), [155b], [157a]
11. *Müntekâ*,¹³⁶ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî el-Hakîm eş-Şehîd (ö. 334/945), [156a]

¹²⁶ Mahmut Kaya, "Aristo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 375-378.

¹²⁷ Cengiz Aydın ve Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 197.

¹²⁸ Aydın ve Aydın, "Batlamyus", 198-199.

¹²⁹ Fahrettin Olguner, "Eflâtun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 469-476.

¹³⁰ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 131-138.

¹³¹ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 223-233.

¹³² Bkz. Arif Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahaviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 259-260.

¹³³ Eser, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin *el-Akîdetü't-Tahaviyye* isimli eseri üzerine yapılmış şerhtir. Eser üzerine yapılmış birçok şerh çalışması bulunmaktadır. Fakat müellif sarahaten isim belirtmediği için bu şerhin hangisi olduğu tespit edilememiştir. Bkz. Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahaviyye", 260.

¹³⁴ İrfan Abdülhamid, "Ebu'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444-447.

¹³⁵ Bkz. Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 32-33.

12. *Kitâbü'l-Yenâbî*,¹³⁷ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), [8a]

13. *Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*,¹³⁸ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), [57a]

14. *el-Keşf ve'l-Beyân*,¹³⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035), [16b]

15. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066),¹⁴⁰ [6a]

16. *Letâifü'l-İşârât*,¹⁴¹ Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), [16b]

17. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî (ö. 471/1078-79),¹⁴² [71a]

18. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*,¹⁴³ İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 478/1085), [156b]

19. Ebû'l-Usr Fahrulislâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089),¹⁴⁴ [156a]

20. *Usûl*,¹⁴⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), [156a], [158b]

21. *Tefsîru'l-Vasît*,¹⁴⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî (ö. 486/1075), [155b]

¹³⁶ Bkz. Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 196.

¹³⁷ Bkz. Avni İlhan, "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 10: 253.

¹³⁸ Bkz. Hulusi Kılıç, "Tâcu'l-Lüga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 356-357.

¹³⁹ Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 29.

¹⁴⁰ Bkz. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hüseyin Beyhakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 58-61.

¹⁴¹ Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 474.

¹⁴² Bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkahir el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1: 247-248.

¹⁴³ Bekir Topaloğlu, "eş-Şâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 331-333.

¹⁴⁴ Bkz. Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Ebû'l-Usr Pezdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 64-266.

¹⁴⁵ Bkz. Murteza Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 221-222.

22. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111),¹⁴⁷ [6b], [107a]

23. *Tebşiratü'l-Edille*,¹⁴⁸ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1115), [99a], [156a]

24. *Bahru'l-Kelâm*,¹⁴⁹ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, [156a], [157b]

25. *Me'âlimü't-Tenzîl*,¹⁵⁰ Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), [3a]

26. *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*,¹⁵¹ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142), [16b]

27. *Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*,¹⁵² Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), [29a], [141b]

28. *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*,¹⁵³ Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), [152b]

29. *Milel ve Nihal*,¹⁵⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), [95b]

30. İbn Dehhân Ebû Muhammed Saîd b. el-Mübârek el-Bağdâdî (ö. 569/1174),¹⁵⁵ [65a]

¹⁴⁶ Bkz. Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 439.

¹⁴⁷ Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 518-530.

¹⁴⁸ Bkz. Muhammed Aruçi, "Tebşiratü'l-Edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 225-226.

¹⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 516.

¹⁵⁰ Bkz. Saffet Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 203-204.

¹⁵¹ Bkz. Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 572.

¹⁵² Bkz. Ali Özek, "Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 329-330.

¹⁵³ Hacı Mehmet Günay, "Alâeddin Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 471.

¹⁵⁴ Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 58-60.

¹⁵⁵ Bkz. Süleyman Tülücü, "İbnu'd-Dehhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 8-9.

Şeyhülislâm Mehmed Es' Ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 377

31. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*,¹⁵⁶ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), [153b], [155b]

32. *Mefâtîhu'l-Gayb*,¹⁵⁷ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1210), [3a]

33. *el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*,¹⁵⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, [153a]

34. *el-Mebâhisü'l-Maşrikiyye*,¹⁵⁹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, [84a]

35. Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229),¹⁶⁰ [51b], [71a]

36. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*,¹⁶¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), [109a]

37. Sadrüddîn Muhammed b. İshâk Konevî (ö. 673/1274),¹⁶² [10a]

38. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*,¹⁶³ Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685/1286), [3a], [67b]

39. *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*,¹⁶⁴ Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, [153a]

40. *Şerhu't-Tavâli'*¹⁶⁵ [107a]

¹⁵⁶ Bkz. Muhammed Aruçi, "Nûreddin Sâbûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 360.

¹⁵⁷ Bkz. Lütfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 348-350.

¹⁵⁸ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Erbain", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 271.

¹⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1: 1577-1578.

¹⁶⁰ Bkz. İsmail Durmuş, "Ebû Ya'kûb Sekkâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 332-334.

¹⁶¹ Mahmut Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 251-258.

¹⁶² Bkz. Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 35: 420-425.

¹⁶³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 260-261.

¹⁶⁴ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâli'u'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 180-181.

¹⁶⁵ Eser, Kâdî Beydâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhtir. Fakat müellif bu şerhin kime ait olduğunu ifade etmemiştir. Eserin, Tavâli' şerhlerinin en meşhuru olan ve Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349)

41. *'Umde*,¹⁶⁶ Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310), **[155a]**

42. *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*,¹⁶⁷ Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, **[155a]**

43. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*,¹⁶⁸ Kemâleddin Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî, (ö. 736/1335), **[4b]**

44. *Îzâh*,¹⁶⁹ Ebu'l-Meâlî el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî (ö. 739/1338), **[51b]**

45. *Keşfü'l-Keşşâf*,¹⁷⁰ Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Fârisî el-Kazvînî (ö. 745/1344), **[155b]**

46. *Ta'dîlu'l-Ulûm*,¹⁷¹ Sadruşşerî'a es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî (ö. 747/1346), **[152b]**, **[154a]**

47. *Tavzîh*,¹⁷² Sadruşşerî'a es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî, **[158a]**

48. *Kitâbu'r-Rûh ve'n-Nefs*,¹⁷³ İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), **[107b]**

49. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*,¹⁷⁴ Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355), **[152b]**

tarafından telif edilen *Metâli'u'l-Enzâr* olması muhtemeldir. Bkz. Yavuz, "Tavâliu'l-Envâr", 180-181.

¹⁶⁶ Bkz. Murteza Bedir, "Ebu'l-Berekat Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 568.

¹⁶⁷ Eser, müellifin kendisine ait olan Umde isimli eser üzerine yine kendisinin yaptığı şerhtir. Bedir, "Ebu'l-Berekat Nesefî", 568.

¹⁶⁸ Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdürrezzâk Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 5.

¹⁶⁹ Eser, müellifin yine kendisine ait olan ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'unun üçüncü bölümünün ihtisârı olan *Telhîsu'l-Miftâh* isimli esere yapılmış bir şerhtir. Bkz. İsmail Durmuş, "Hatîb Kazvînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 157.

¹⁷⁰ Eser, Ebu Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Kazvini'nin (745/1344) Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine kaleme aldığı haşiyedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1480.

¹⁷¹ Bkz. Şükrü Özen, "Sadruşşerî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 429-430.

¹⁷² Eser, müellifin kendisine ait olan *Tenkîhu'l-Usûl* isimli esere yine kendisinin kaleme aldığı şerhtir. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 455-458.

¹⁷³ Mustafa Çağrıncı, "er-Rûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 199-200.

Şeyhülislâm Mehmed Es' Ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 379

50. *Makâsîd*,¹⁷⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390), **[152b]**

51. *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*,¹⁷⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **[152b]**, **[158b]**

52. *Mutavvel*,¹⁷⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **[134b]**

53. *Şerhu'l-Akâid*,¹⁷⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **[152b]**, **[153b]**

54. *Şerhu'l-Makâsîd*,¹⁷⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **[156b]**

55. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*,¹⁸⁰ Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî (ö. 800/1397), **[154a]**

56. *Şerhu'l-Mevâkîf*,¹⁸¹ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 816/1413), **[16a]**, **[128a]**

57. *Şerhu't-Tecrîd*,¹⁸² **[153a]**

58. *Kâmûsü'l-Muhît*,¹⁸³ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), **[66b]**

¹⁷⁴ Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 422-424.

¹⁷⁵ Bkz. Sinanoğlu, "el-Makâsîd", 420-421.

¹⁷⁶ Eser, Sadruşşerî'a Ubeydullah b. Mes'ûd'un (ö. 747) fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine, yine kendisi tarafından yazılan *Tavzîh* isimli şerh üzerine Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî tarafından *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh* adıyla yazılan haşiyedir. Bkz. Özen, "Tenkîhu'l-Usul", 456-457.

¹⁷⁷ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 306-307.

¹⁷⁸ Eser, Ebû Hafs Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akâid'i* üzerine, Teftâzânî tarafından yazılan şerhtir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 218-219.

¹⁷⁹ Müellifin kendisine ait olan *Makâsîd* isimli esere, yine kendisinin telif ettiği şerhtir. Sinanoğlu, "el-Makâsîd", 420-421.

¹⁸⁰ Eser, İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Muhtasaru'l-müntehâ* isimli esere, Adududdîn el-Îcî tarafından yapılmış şerh üzerine yapılmış bir haşiyedir. Bkz. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 68-69.

¹⁸¹ Eser, Adududdîn Îcî'nin *el-Mevâkîf* adlı eserine, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî'nin yazdığı şerhtir. Bkz. Sinanoğlu, "el-Mevâkîf", 423.

¹⁸² Eser, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdu'l-İ'tikâd* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhtir. Eser üzerine yapılmış muhtelif şerhler bulunmaktadır. Fakat müellif isim zikretmediği için bu şerhin hangisi olduğu tespit edilememiştir.

59. *Ravzü'l-Meslûf*,¹⁸⁴ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **[66b]**

60. *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli's-Şerâi'*,¹⁸⁵ Molla Fenârî (ö. 834/1431), **[156b], [158a]**

61. *el-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciyye fî'l-Âhire*,¹⁸⁶ İbnü'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed es-Sivâsî (ö. 861/1457), **[153b], [156a]**

62. *Tefsîru İbni Âdil*¹⁸⁷ (*el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*), Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimaşkî el-Hanbelî (ö. 880/1475'den sonra), **[3a], [115b]**

63. *Habâ'ik fî Ahbâri'l-Melâ'ik*,¹⁸⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), **[102b]**

64. *et-Tekmile fî Şerhi't-Tezkire*,¹⁸⁹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hufrî (ö. 932/1525'den sonra), **[84a]**

65. Abdullâh b. Muhammed el-Hüseynî el-Magribî et-Tablâvî (ö. 1027/1618),¹⁹⁰ **[62a]**

66. *Tefsîru Sûrati Yâsîn*,¹⁹¹ Muhammed Emîn b. Sadruddîn eş-Şirvânî (ö. 1036/1627), **[3a]**

67. *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*,¹⁹² Ebû Muhammed Abdusselâm b. İbrâhîm el-Lekânî (ö. 1078/1668), **[154b], [157b]**

¹⁸³ Bkz. Hulusi Kılıç, "el-Kâmûsü'l-Muhît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 287-288.

¹⁸⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 920.

¹⁸⁵ Hakkı Aydın, "Fusûlü'l-Bedâyi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 229-230.

¹⁸⁶ Bkz. Şerafettin Gölcük, "el-Müsâyere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 81.

¹⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1543.

¹⁸⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 629.

¹⁸⁹ Eser, Nasîruddîn et-Tûsî'nin astronomi ilmine dair kaleme aldığı *Tezkire* isimli eser üzerine yapılmış bir şerhtir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 392.

¹⁹⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyeye*, 1: 475.

¹⁹¹ Bkz. Ramazan Altıntaş, "Sadreddinzâde Şirvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 208.

¹⁹² Asıl adı *Umdetü'l-Mürîd li-Cevhereti't-Tevhîd* olan eser, Ebû İshâk İbrahim b. İbrahim el-Lekânî'nin (ö. 1041/1631) manzum bir akaid metni olan *Cevheretu't-Tevhîd* isimli eserin üzerine, yine kendisi tarafından yapılan üç şerhten en hacimli olanıdır. Bkz. Emrullah Yüksel, "Cevheretü't-Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 457-458. Es'ad Efendi, bu esere *Şerh-i Kebîr* ismiyle de atıfta bulunmuştur. Bkz. vr. 155a.

68. *İşârât-ı Merâm*,¹⁹³ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), [154a], [157b]

B. Tefsîrin Metodolojisi

Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-Tebyîn*'de âyetleri *Lügat*, *Îrâb*, *Beyân* ve *Tefsîr* olmak üzere dört başlık altında tahlil etmiştir. *Lügat* başlığı altında lafızların Türkçe karşılıklarını vermiş, *Îrâb* başlığı altında ise lafızların dil açısından konumunu ifade etmiştir. *Beyân* başlığı altında âyetlerin ayrıntılı analizini yapmış ve son olarak *Tefsîr* başlığı altında âyetlere topluca mana vermiştir. Es'ad Efendi yeri geldiğinde, âyetlerin felsefe, kelâm, tasavvuf ve astronomi gibi ilimlere taalluk eden yönlerine dair geniş izahlar yapmıştır. Âyetleri tefsîr ederken müşkil noktaları tavzih edecek başka âyetlerle, konuya taalluk eden hadislere, sahabe ve tabiun kavillerine mürâcaat etmiş, dirâyet ve rivâyet unsurlarını dengeli bir biçimde kompoze etmiştir. Es'ad Efendi'nin bu eserinde esas aldığı metodolojiyi birer örnek zikrederek başlıklar halinde şu şekilde detaylandırabiliriz:

1. Âyetin Âyetle Tefsîri

Es'ad Efendi Yâsîn sûresinin 45. âyetinde¹⁹⁴ yer alan *آتَقُوا* lafzını açıklarken Feth, A'râf ve Âl-i 'Imrân sûrelerine şöyle atıfta bulunmuştur.

“*آتَقُوا* kavlinde اتقا وقائق'den ifti'âldir. Ve lügatta وقائق mü'zî ve mükrihten fart-ı sıyânet ve şiddet-i ihtirâstır. Emmâ şer'de vikâyenin üç mertebesi vardır. Evvelki mertebesi, 'azâb-ı muhalledede makzî olan şirkten sıyânettir ki sûre-i Feth'te ¹⁹⁵(وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى) kavli-i şerîfi onu mübeyyindir. İkinci mertebesi, fi'li yani terki ma'siyet olan her şeyden sıyânettir ki onu dahî sûre-i A'râf'ta ¹⁹⁶(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا) kavli-i kerîmi mübeyyendir. Üçüncü mertebesi, Hakk'tan sırrı işgâl edip bi'l-

¹⁹³ Eser, Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri üzerine telif ettiği *el-Usûlu'l-Münîfe* isimli eser üzerine yine kendisinin kaleme aldığı şerhtir. Bkz. Ahmet Zeki İzgöer ve İlyas Çelebi, “Beyâzîzâde Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 55.

¹⁹⁴ (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) *Onlara ne zaman: Hem geçmişte yaptıklarınıza, hem de istikbalde yapacaklarınıza dikkat edin, böylelikle merhamet edilmeye layık olun denilse (yüz çevirirler.)* Yâsîn, 36/45.

¹⁹⁵ *İnkâr edenler, gönüllerindeki cahiliyye çağının asabiyet ateşini ateşlendirdiklerinde, Allah, Peygamberine ve inananlara huzur indirdi; onların takva sözünü tutmalarını sağladı. Onlar, bu söze layık ve ehil kimselerdi. Allah her şeyi bilmektedir.* Fetih, 48/26.

¹⁹⁶ *Eğer, o memleketlerin halkları îmân etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketlerin kapılarını açardık. Fakat onlar yalnadılar, biz de kendilerini işledikleri günahlarından dolayı yakalayverdik.* A'râf, 7/96.

külliyeye mâ sivâdan inkıtâ' ile Hakk'a yönelmeye mâni' olan şeyden tenezzüh ü sıyânettir ki onu dahî sûre-i Âl-i 'İmrân'da (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ)¹⁹⁷ kavlı-i şerîfi mübeyyindir. Ve bu makâmda murâd olan mertebe-i ûlâdır. Zîrâ muhâtab olanlar Âyetullâh'tan mu'riz olan keferedir."¹⁹⁸

2. Âyetin Hadisle Tefsîri

Es'ad Efendi Yâsîn sûresinin 38. âyetini¹⁹⁹ tefsîr ederken güneşin yörüngesine dâir bilgiler bulunan şu hadise müracaat etmiştir:

"(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا" kavlı-i şerîfinde hadîs-i sahîhte vârid olduğu üzere şemsin müstekarrı 'arş-ı a'lânın altındadır. Nitekim Rasûl-i Ekrem sallallâhu 'aleyhi ve sellem Ebû Zerr-i Gıfârî'ye buyurdular ki "Yâ Ebâ Zerr, şems nerede gurûb eder bilir misin?" Ebû Zerr, "Allâh ve Rasûlü a'lemdir" dedi. Sa'adet ile buyurdular ki "Şems gidip taht-ı 'arşta secde edip ba'dehû Cenâb-ı Hakk celle ve 'alâdan izin taleb eder. Ona izin verilip kemâ kân tulû' ve gurûb eder. Evvel-i halkından beri şemsin hâli bu vech üzere cârîdir. Lâkin bundan sonra bir vakt olur ki yine 'arş-ı a'lâ tahtına gelip secde edip izin taleb eylediğinde, izin verilmeyip mağribden tulû' eyle diye emr-i rabbânî sâdır olmağın şems dahî mağribden tulû' edip sürre-i semâya geldiğinde, yine ric'at edip mağribde gurûb etse gerektir. Üç gün 'ale't-tevâlî hâl-i şems bu minvâl üzere olup ba'dehû yine mu'tâd-ı kadîm üzere matla'ında tulû' eder. Ve ol vakit bâb-ı tevbe kapanıp kâfirlerin îmânı ve tâ'iblerin tevbeleri makbûl olmayıp (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي نASS-ı kerîminin mantûku zâhir olup bu hâlet-i hikmet-gâyetten sonra dünya yüz yirmi sene dahî karâr edip ba'dehû harâb u yebâb olsa gerektir."²⁰¹

¹⁹⁷ *Ey îmân edenler! Allah'a karşı gelmekten nasil sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün.* Âl-i 'İmrân, 3/102.

¹⁹⁸ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 91a.

¹⁹⁹ (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) *Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir.* Yâsîn, 36/38.

²⁰⁰ *Onlar ancak kendilerine meleklere gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin ba'zı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbinin âyetlerinden ba'zısının geldiği gün, daha önce îmân etmemiş veya îmânında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) îmânı fayda vermez. De ki: Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz.* En'âm, 6/158.

²⁰¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ty.), Bed'ü'l-Halk, 4; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1997), İmân, 250. Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 72a-b.

3. Sahâbe ve Tâbiûn Kavli

Es'ad Efendi yeri geldiğince sahâbe ve tâbiûnun âyetlerin tefsîri bağlamında ifade ettikleri görüşleri zikretmeyi de ihmâl etmemiştir. Yâsîn sûresi 52. âyetin²⁰² tefsîrinde sahâbe ve tabiûn kavillerine şöyle atıf yapmıştır:

“يَا وَيْلَنَا” kavli-i şerîfinde وَيْل onunla 'azâb ve helâka du'â olunur bir kelimedir. وَيْل yerinde لَهُ وَيْلٌ denir. İbtidâ'iyet ile merfû' olmak üzere ve izmâr-ı fi'le mansûb dahî olur. Emmâ muzâf olduğunda ancak mansûb olur. Ve بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا kavli-i şerîfinde istifhâmiyye olan مِن مَّرْقَدِنَا ile mecrûr masdar olup مِن مَّرْقَدِنَا'e müte'allik ve مِن سَانِيَةٍ müte'allik olmak üzere İbn-i 'Abbâs ve Dahhâk ve İbn-i Nüheyk'ten rivâyet olunmuştur. Ve مَرْقَدٌ masdar olmak da câizdir. مَرْقَدٌ ma'nâsına ism-i mekân olmak da câizdir. Müfreddir, makâm-ı cem'e ikâmet olunmuştur. Ve Übeyy b. Ka'b ve İbn-i 'Abbâs ve Katâde radiyallâhu 'anhum rivâyet eylediler ki kefer-i mesfûre يَا وَيْلَنَا ilâ âhiri'l-âyeh, dedikleri bunun içindir ki Cenâb-ı Hakk celle ve 'alâ iki nefha beyninde onlardan 'azâbı ref' etmekle uyurlar da nefha-i ahîreden sonra ba's olunduklarında ehvâl-i kıyâmeti mu'âyene ettikleri ecilden وَيْل ile du'â ederler dediler.”²⁰³

4. Dilbilimsel İzah

Es'ad Efendi lafızların lügavî izâhları üstünde ihtimamla durmuştur. Bu bağlamda yaptığı izahlar, kendisinin Arap dili sahasındaki yetkinliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yâsîn sûresi 37. âyetin tefsîrinde yaptığı şu izahı örnek olarak zikredebiliriz:

“يَا وَيْلَنَا” kavli-i şerîfinde يَسْلَخُ'nin iki isti'mâli vardır. Biri nez' u keşt ma'nâsıdır. Ve biri ihrâc u ızhâr ma'nâsıdır. Nez' ma'nâsının misâli, يَسْلَخُ الشَّاةَ عن الشَّاةِ ya'nî, koyundan deriyi yüzüp nez' ettim demektir. Ve ihrâc u ızhâr ma'nâsının misâli, يَسْلَخُ الشَّاةَ من الِاهَابِ ya'nî, koyunu derisinden çıkardım demektir. Pes imdî يَسْلَخُ'nin iki isti'mâline göre âyet-i kerîme isti'âre kabîlindedir. İsti'mâl-i evvele göre şâtın cildi nez', müste'ârün minh olup mekân-ı leylden zav'ı izâle, müste'ârün leh olup ikisi dahî hissî olmakla, beynlerini câmi' emr-i 'aklîdir ki şâtın zuhûru, izâle-i ihâba terettüb etmesi gibi zulmetin zuhûru, izâle-i zav'a terettüb

²⁰² (قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) “Vah halimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?” derler. Onlara: “İşte Rahman olan Allah'ın vadettiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi” denir. Yâsîn, 36/52.

²⁰³ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 104.

edip, evvelâ isti'âre ism-i cins olan masdarda olup sâniyen müştakk olan نَسْلُحُ fi'linde olmakla, evvelki isti'âre-i asliyye-i tasrîhiyyedir. İkinci isti'âre-i tebe'iyedir. Ancak bu ma'nâya göre izâ-i müfâce'enin mefâdı gerçi zâhir olmaz, emmâ fâ-i ta'kîbiyye mevki'inde olmuş olur. İsti'mâli sâniye göre ki Şeyh Abdülkâhir ve Sekkâkî mezhebi üzere سلخ ihrâc ma'nâsına olduğunun misâli, سلخت الشاة من الاهداب dır ki yine isti'âre tarîki üzere "Nehârî leylden ihrâc ederiz" demek olur."²⁰⁴

5. Şiirle İstişhâd

Bir dîvân sâhibi olan Es'ad Efendi'nin üç dilde şiir inşâdına muktedir olduğu bilinmektedir. Onun bu özelliği kaleme aldığı bütün eserlerinde de görülmektedir. Es'ad Efendi, yeri geldiğinde Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri eserlerine dercetmiştir. Yâsîn sûresi 66. âyetin²⁰⁵ tefsîrini burada örnek olarak zikredebiliriz:

"وَلَوْ نَشَاءُ"da لَوْ kelimesi evvelin imtinâ'ından ötürü sâniyin imtinâ'ı içindir, isterse şart ve cezâ müsbit olsun, isterse menfî olsun. Gerekse biri müsbit olup biri menfî olsun. 'İnde'l-cumhûr meşhûr olan budur. Ve az kere de sâniyin imtinâ'ı ecli için evvelin imtinâ'ı için olur. Ya'nî sâniyin intifâsına 'alem evvelin intifâsı 'alemine 'illet olduğuna delâlet için olur demektir. Zîrâ lâzımın intifâsında melzûmun intifâsı bi'z-zarûredir ve bu isti'mâl-i 'Arabîdir.²⁰⁶ (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) kavli-i şerîfi gibi. Rasûlullâh 'aleyhissalâtü vesselâmdan Hızır 'aleyhisselâm suâl olduğunda buyurulan²⁰⁷ لَوْ كَانَ حَى لَزَارَى hadîs-i şerîfi gibi. Lâkin bu isti'mâl-i 'Arabî 'inde'l-cumhûr olan olan isti'mâl-e göre kalîldir ve erbâb-ı ma'kûle kâ'ide olmuştur. Pes imdî âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîf, ıstlâh-ı erbâb-ı ma'kûl üzere nice vârid olur ki Kur'ân-ı Kerîm erbâb-ı ma'kûl evzâ'ı üzere nâzil değildir diye i'tirâz vârid olmaz. وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا isti'mâl-i kesîr üzere vârid olmuştur. Ma'nâ-yı şerîfi eğer onların 'aynlarını tams murâd eylesek, tams ederdik lâkin murâd eylemedik demektir. Eğer "Mukaddemin nakîzini istisnâ, sâniyin nakîzini müntic olmaz, bu

²⁰⁴ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 70b-71a

²⁰⁵ (وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ) Dilesek onların gözlerini büsbütün kör ederdik. O zaman doğru yolu bulmaya koşuşurlar, ama nasıl göreceklerdi? Yâsîn, 36/66.

²⁰⁶ *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.* Enbiyâ, 21/22.

²⁰⁷ *Şâyet hayatta olsaydı beni ziyâret ederdi.* Bu ifadenin mevzû olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddin Ali el-Herevî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-mevzû'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atf Efendi, no: 693, vr. 5a.

takdîrce bu makâmda intâc nice olur?" diye suâl olunursa bu kâ'ide-i lügat üzere mübeyyendir. Zîrâ ehl-i lügat nakîz-i mukaddemi istisnâ ederler. Nitekim hamâsinin ²⁰⁸ لَطَارَتْ وَلَكِنَّهٗ لَمْ يَطِيرْ kavli gibi. Ve dahî Ma'arrî'nin ²⁰⁹ رَعَايَا وَلَكِنْ مَا لَهُنَّ دَوَامٌ kavli gibidir. Bundan sonra meşiyet ve irâde ve emsâli fi'illeri şart vâkı' olsa cevâb delâlet ve beyân etmekle mef'ûl hazf olunur. Meğer ki fi'lin ona ta'alluku garîb olursa hazf olunmaz. Nitekim şâ'irin ²¹⁰ وَلَوْ شِئْتَ أَنْ أَبْكِي دَمًا ... عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعٌ kavli gibidir.²¹¹

C. Tefsîrin Muhtevası

Hulâsatü't-Tebyîn' de Es'ad Efendi âyetleri birçok vecihten tahlîl etmektedir. Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, lafızların lügat açısından konumlandırılmasına azamî önem veren Es'ad Efendi, âyetlerin taalluk ettiği kelâmî meseleleri de ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Özellikle sûrenin 82. âyetini²¹² tefsîr edişi, müellifin kelâmî meseleleri ele almadaki titizliğini göstermektedir. Es'ad Efendi'nin yer yer âyetleri işârî yönden tefsîr ettiği de görülmektedir. Âyetlerin astronomi ve coğrafya gibi ilimlerle olan irtibatı da bu tefsîrin unsurlarındandır. Şimdi maddeler halinde, kısa örnekler vererek *Hulâsatü't-Tebyîn'* in muhtevasına ışık tutmaya çalışacağız.

1. Kelam

Mâturidî anlayışına sahip olan Es'ad Efendi âyetlerin kelâmî vecihlerini de bu pespektifle izah etmiştir. Yer yer Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki münakaşalara değinmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Yâsîn sûresinin 43. ve 44. âyetlerini²¹³ tefsîr edeken, Mu'tezile'nin aslah anlayışını tenkit etmesini örnek olarak zikredebiliriz:

²⁰⁸ Daha önce bir toynaklı uçabilseydi o da uçardı, fakat hiçbir toynaklı uçamadı.

²⁰⁹ Eğer devletler için devâm olsa idi onlar da diğerleri gibi re'âyâ olurlar idi. Fakat onlar için devâm yoktur.

²¹⁰ Eğer kan ağlamayı isteseydim ağlardım, fakat sabrın sahası daha geniştir.

²¹¹ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 133b-134a.

²¹² (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) *Onun emri bir şeyi murad edince ona sâdece ol demektir, o da olurur.* Yâsîn, 36/82 Bkz. Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 151b-158b.

²¹³ (وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ) *Biz istesek onları suda boğarız da kendileri için ne imdat çağırısı yapan olur, ne de kurtarılırlar. Ancak tarafımızdan bir rahmet olarak ve bir süre kadar daha yaşasınlar diye kurtarılırlar.* Yâsîn, 36/43-44.

“إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا” kavli-i şerîfinde istisnâ muttasıldır. Ba’zılar munkatı’dır dediler. Muttasıl olduğuna göre ma’nâ رحمة من الله لاجل شهيء الا رحمة منا demektir. Munkatı’ olduğuna göre ma’nâ النى تتجهم من الله رحمة منا هى demektir. Bundan sonra ma’lûm ola ki bu âyet-i kerîmede mezheb-i Mu’tezile’yi ibtâl vardır. Zîra Mu’tezile derler ki Hakk te’âlâyâ aslahı işlemek vâcibdir. İmdî onları Alâhu te’âlânın yâ ğark eylemesi onlar için aslahtır, yâhûd onları ibkâ eylemesi aslahtır. Ğark eylemesi aslah olduğuna göre ibkâları fi’l-i gayr-ı aslah olur. Bu takdîrce Allâhu te’âlâ üzerine vâcib olan fi’l-i aslahı terk lâzım gelir. İbkâsı aslah olduğuna göre rahmet olmamak iktizâ eder. Zîra mezheplerinde Hakk te’âlâ onlara aslah olanı işleyip gayrıyı işlememek vâcib idi. Cenâb-ı Bârî ise kendinden rahmet olmak üzere [90a] ihbâr buyurdu. Pes imdî bu ihbâr delâlet eyledi ki aslahı hıfz Cenâb-ı Hakk’a vâcib değildir. Ve ma’nâ demektir ki “Bizim onları inkâzımız üzerimize vâcib olmakla değildir, bel ki bizden rahmet u tefaddüldür” demek olmağın mezheb-i Mu’tezile’yi ibtâl delîldir.”²¹⁴

2. Tasavvuf

Tasavvufî meşrebine çok fazla vâkıf olmadığımız Es’ad Efendi’nin, *Hulâsatü’-t-Tebyîn*’de işârî yorumlara yer verdiği görülmektedir. Eserin başlangıcında hurûf-i mukatta’aya dair yaptığı ayrıntılı izâhât²¹⁵ tefsîrin tasavvufa taalluk eden münderecâtından addedilebilir. Es’ad Efendi, bazen *et-Te’vîl* başlığı altında da işârî yorumlara yer vermiştir. Sûrenin 33-35. âyetlerinin²¹⁶ tefsîrinden sonra yaptığı şu izâhât örnek olarak zikredilebilir:

“وَأَيُّ لَّهُمُ الْأَرْضُ” kavli-i şerîfinden âhir-i âyete dek mezâk-ı eshâbı bevâtın üzere, âyeti enfüsiyyeye ve arzı kalbe haml olunmak mümkündür. Ma’nâ-yı bâtını demektir ki Biz Evvel ve Âhir ve Bâtın ve Zâhir olan Rabb-i Kâdir onlara âyet ve ‘alâmeti kendi nefislerinde irâ’et eyledik ki arz-ı meyte-i kalbleri, mebde-i fıtratta me’ârif u kemâlâttan hâlî iken, ifâzâ-i ‘ulûm ve me’ârif ile pür-nümâ ve kabûl-i melekât ile ihyâ eyleyip, ondan habb-ı tâ’ât ve hasenât ihrâc eyledik. Behişt-i berîn ve firdevs-i

²¹⁴ Es’ad Efendi, *Hulâsatü’-t-tebyîn*, vr. 89b-90a.

²¹⁵ Bkz. Es’ad Efendi, *Hulâsatü’-t-tebyîn*, vr. 8a-19b.

²¹⁶ (وَأَيُّ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ) *Ölü toprak onlar için bir delildir. Biz, onu diriltir ve ondan taneler çıkarırız da onlardan yerler. Meyvelerinden yesinler diye biz orada hurmalıklar, üzüm başları var etik ve içlerinde pınarlar fıskırttık. Bunları onların elleri yapmış değildir. Hâlâ şükretmeyecekler mi? Yâsîn, 39/33-35.*

güzünde ondan ekl ederler. Zîrâ dâru'l-huld ve'l-bekâda ikrâm olundukları ekseriyyen değildir, illâ semere-i a'mâl ve müberrâtlarıdır ki onlara izâka bahş-i çeşni-i hulûd olur. Ve dahî arz-ı kalblerinde nahîl-i ezkâr ve şecere-i îmândan ravzalar ibdâ' kıldık. Ol nahîl ve eşcârın usûlü arz-ı kalblerinde sâbit ve furû'u semâ-i ervâhlarındadır. Ve 'ineb-ı eşvâkı münbit olup ondan [68b] envâ'-ı me'ârif nübü'eder 'uyûn-i hikem tefcîr eyledik ki mükâşefâtı âsârında tenâvül ve temettü' kılıp, müşâhedâtı semerâtından müntefî' olsunlar için. Pes imdî bu kadar ni'am-ı celîle-i cezîleye şükr etmezler mi ki ²¹⁷(لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) nass-ı şerîfinin mağzâ-yı beşâret-peymâsına mazhar olalar demektir"²¹⁸

3. Astronomi

Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin çok yönlü bir âlim olduğu, kaleme aldığı eserlerin içeriğinden anlaşılmaktadır. *Hulâsatü't-Tebyîn*'de, Yâsîn sûresi 39. âyetin²¹⁹ tefsîri bağlamında yaptığı geniş yorumlar ve çizimler,²²⁰ Es'ad Efendi'nin astronomi sahası ile de ilgili olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Müellifin takip eden âyette²²¹ yer alan ifâdelerinden bir kesit şu şekildedir:

"Ve kezâlik eflâkın dahî cümlesi tahdîben ve tak'îran küriyyetü's-şekldir. Ve bu ecsâm-ı küriyyenin cümlesi birbirini muhîttir. Evvelâ arz vasat-ı âlemedir. Ve kürre-i mâ', arzı ihâta-i gayr-ı tâmmе ile ihâta eylemiştir. *Ve kürre-i havâ, kürre-i mâyı ve kürre-i nâr, kürre-i havâyı ve kürre-i felek-i kamer, kürre-i nârı ve kürre-i felek-i 'utarid, felek-i kameri ve felek-i zühre, felek-i 'utaridi ve felek-i şems, felek-i zühreyi ve felek-i merîh, felek-i şemsi ve felek-i müşterî, felek-i merîhi ve felek-i zuhal, felek-i müşterîyi ve felek-i sevâbit* ki ona *felek-i burûc* dahî derler *felek-i zuhali ve felekü'l-eflâk* ki cümleden evsa' olmakla felek-i a'zam ve kevâkibden hâlî olmakla *felek-i atlas* derler, o dahî *felek-i sevâbiti* ihâta-i tâmmе ile ihâta etmiştir. Bu ecsâmın küllîsi birbirine mümâss-ı mütelâsık olup beynlerinde halâ yoktur. Ve felek-i a'zamın fevkinde dahî halâ u melâ yoktur dediler."²²²

²¹⁷ Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: *Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım.* Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir. İbrâhim, 14/7.

²¹⁸ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 68a-b.

²¹⁹ (وَالْقَمَرَ قَدْرًا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) *Ay için de birtakım menziller tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi olur da geri döner.* Yâsîn, 36/39.

²²⁰ Bkz. Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 75a-81a.

²²¹ (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) *Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yürürler.* Yâsîn, 36/40.

²²² Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 83a-b.

4. Coğrafya

Yâsîn sûresi 40. âyetin tefsîrinde yaptığı yorumlar, Es'ad Efendi'nin coğrafya ilminin verilerinden de istifâde ettiğini göstermektedir. Şu ifâdeleri örnek olarak zikredebiliriz:

“Ve küre-i arzı dört kısma taksîm edip onun rub'-i şimâli ma'mûrdur ki rub'-i meskûn demekle meşhûr olup iki rub' cenûbu ile bir rûb' şimâli harâbdır dediler. Ve rub'-i ma'mûru dahî iklîm-i seb'aya taksîm edip tûlünü garb cânibinde sâhil-i Bahr-i Muhîtt'en ve Batlamyûs kavline göre cezâyir-i hâlidâtтан і'tibâr ettiler. Mikdâr-ı tûl yüz seksen derece ki dört bin fersah yerdir, cânib-i şarkta nihâyet і'tibâr ettiler ve ol yedi iklimden evvelki iklîmin ibtidâsı hatt-ı istivâdandır ki onda leyl ve nehâr dâimâ on iki sâ'at olup vasatında on üç sâ'attir. İkinci iklîmin ibtidâsı ki evvelki iklîmin âhirdir, nehâr-ı atvel onda on üç sâ'at ve on beş dakîkadır. Vasatında on üç sâ'at otuz dakîkadır. Üçüncü iklîm, nehâr on üç dakîka kırk beş dakîka olduğu mahaldir. Vasatında nehâr on dört sâ'attir. Dördüncü iklîm, nehâr on dört sâ'at ve rub' sâ'at olduğu mahaldir. Ve vasatında nehâr on dört buçuk sâ'at olur. Beşinci iklîm, nehâr on dört sâ'at ve bir sâ'atin nısfı ve rub'u olduğu mahaldir. Ve vasatında nehâr on beş sâ'at olur. Altıncı iklîm, nehâr on beş sâ'at ve rub' sâ'at olduğu mahaldir. Ve vasatında on beş buçuk sâ'at olur. Yedinci iklîm, nehâr on beş sâ'at ve bir sâ'atin nısfı ve rub'u olduğu mahaldir. Ve vasatında on altı sâ'at olur. Ve altmış üç 'arzında nehâr yirmi sâ'at ve altmış dört 'arzında nehâr yirmi bir sâ'at olur diye Batlamyûs *Mecistî*'de zikr eder. Ve altmış altı 'arzında nehâr yirmi üç sâ'at olur. Ve onun kavmi vuhûşa şebîh diye *Coğrafya*'da zikr eyledi.”²²³

Sonuç

Ebû İshakzâde Mehmed Es'ad Efendi, devletin farklı kademelerinde görev yapmış ve nihayet ilmiye sınıfının zirvesine kadar yükselmiş bir devlet adamı, İslâmî ilimlere vâkîf bir âlim, üç dilde şiir inşâdına muktedir bir şair, iyi bir bestekârdır. Çok yönlü bir Osmanlı aydını olan Mehmed Es'ad Efendi telif ettiği eserlerle de kültür ve medeniyet dünyamızda mühim izler bırakmıştır.

Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin tefsîr ilmine dair kaleme aldığı eserleri onun bu sahaya olan vukûfiyetini göstermektedir. Özellikle *Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîri Sûreti Yâsîn* isimli Yâsîn sûresi tefsîri hem üslûbu hem de münderecâtı bakımından önemli bir tefsîrdir. *Hulâsatü't-*

²²³ Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-tebyîn*, vr. 84a-85a.

Tebyîn, -genel bir portre çizmek gerekirse- Arapça lafızların Türkçe karşılıklarının verilmesi ve bağlama uygun düşen bir takım rivayetlerin zikredilmesi ile iktifâ edinilen Osmanlı dönemi Türkçe tefsîrlerinden ayrılmaktadır.

Es'ad Efendi bu tefsîrinde, âyetleri dört kademedede tefsîr etmiştir. İlk olarak Lügat başlığı altında âyette yer alan kelimelerin Türkçe karşılıklarına dair analizler yapmıştır. Ardından İr'âb başlığı altında parça parça lafızların i'râb açısından konumlandırılmasına yer vermiştir. Bu şekilde yaptığı girişten sonra eserin ana omurgasını teşkil eden yorumlarını ise Beyân başlığı altında zikretmiştir. Yer yer de Te'vîl başlığı altında âyetlere dâir işârî yorumlar yapmıştır. Es'ad Efendi son olarak Tefsîr başlığı altında âyetin icmâlî manalarını zikretmiştir.

Es'ad Efendi -özellikle- âyetlerin kelimeler açısından taalluk ettiği meseleler üzerine yoğunlaşmış ve bu meseleleri delilleriyle vüzûha kavuşturmaya çalışmıştır. Bazı âyetlere dair yaptığı kelâmî izahlar neredeyse küçük bir risâle hacmine ulaşmıştır. Bu bağlamda Es'ad Efendi'nin, sûrenin 82. âyetini tefsîr ederken Mâturîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki ihtilaflara dair bilgiler verdiği kısım, kendisinden sonra müstakil bir risale imiş gibi birçok defa istinsah edilmiştir.

Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de astronomi ve coğrafya gibi ilimlerin verilerinden de istifâde ettiği görülmektedir. Fakat Es'ad Efendi'nin bu çerçevede atıf yaptığı teoriler ve bazı veriler döneminin ulaştığı bilimsel seviyeyi tam olarak yansıtmamaktadır. Bu durum, söz konusu gelişmelerin Osmanlı coğrafyasında henüz yerleşmediğinin bir göstergesi sayılabilir. Bununla beraber eserinde yaptığı atıflar, Es'ad Efendi'nin -aldığı eğitim ve bulunduğu ilmî muhît bağlamında- döneminin genel-geçer teorilerine ve temel kaynaklarına âşina olduğunu göstermektedir. Eserde, Yâsîn sûresi 39. âyetinin astronomiye dair ayrıntılı açıklamalarla desteklenerek tefsîr edildiği bölüm kendisinden sonra müstakil risâleler halinde istinsah edilmiştir.

Kaynak ve kütüphane taramaları sonucu yaptığımız tespite göre, Osmanlı döneminde Türkçe olarak telif edilmiş bilinen en kapsamlı Yâsîn sûresi tefsîri olan *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn*'in neşrinin yapılması ve günümüz okuyucusuyla buluşması, hem Kur'ân mesajının daha iyi kavranmasına hizmet edecek, hem de geçmişimizle bir bağ kurmamıza vesile olacaktır.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. "Ebu'l-Hasan Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 444-447.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddin Ali el-Herevî. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-mevzû'*. Atıf Efendi, no: 693, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Altıntaş, Ramazan. "Sadreddinzâde Şîrvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 208.
- Aruçi, Muhammed. "Nûreddin Sâbûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008, 35: 360.
- Aruçi, Muhammed. "Tebşîratü'l-Edille". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40: 225-226.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Necmeddin Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 572.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 223-233.
- Aydın, Cengiz ve Gülseren Aydın. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 5: 197.
- Aydın, Hakkı. "Fusûlü'l-Bedâyi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 229-230.
- Aytekin, Arif. "el-Akîdetü't-Tahaviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2, 259-260.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bakırcı, Saffet. "Meâlimü't-Tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28: 203-204.
- Baysun, Cavid. "Es'ad Efendi". *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 4: 359.
- Bedir, Murtezâ. "Ebu'l-Berekat Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 568.
- Bedir, Murtezâ. "Usûlü's-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42: 221-222.
- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. "Ebü'l-Usr Pezdevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007, 34: 64-266.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ty.

- Şeyhülislâm Mehmed Es'ad Efendi ve Hulâsatü't-Tebyîn Fî Tefsîri Sûreti Yâsîn | 391
Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cebeci, Lütfullah. "Mefâtilu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28: 348-350.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 260-261.
- Çağrı, Mustafa. "er-Rûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008, 35: 199-200.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42: 439.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 35: 420-425.
- Doğan, Muhammet Nur. "Ebûishak İsmail Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 278-279.
- Doğan, Muhammet Nur. "Ebûishakzâde Es'ad Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 338.
- Doğan, Muhammet Nur. "Ebûishakzâde İshak Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22: 530-531.
- Durmuş, İsmail. "Ebû Ya'kûb Sekkâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 332-334.
- Durmuş, İsmail. "Hatîb Kazvînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25: 157.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-şakayık fi hakkı ehli'l-hakayik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Gölcük, Şerafettin. "el-Müsayere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 81.
- Gözübenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997, 15: 196.
- Günay, Hacı Mehmet. "Alâeddin Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 471.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkahir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 1: 247-248.
- Harman, Ömer Faruk. "el-Milel ve'n-Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 58-60.
- Hodzha, Salim. "Şeyhülislâm M. Es'ad Efendi'nin Tefsîru'l-Âyâti'l-Musaddera Bi-Kelîmeti Rabbena Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Yüksek Lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

- İlhan, Avni. "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 10: 253.
- İpşirli, Mehmet. "Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 170-171.
- İpşirli, Mehmet. "Atâullâh Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 47.
- İpşirli, Mehmet. "Ebûsaîd Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 281.
- İpşirli, Mehmet. "Mirzazâde Mehmed Saîd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005, 30: 169-170.
- İzgöer, Ahmet Zeki ve Çelebi, İlyas. "Beyâzîzâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 6: 55.
- Kandemir, Yaşar. "Ahmed b. Hüseyin Beyhakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992, 6: 58-61.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 518-530.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 3: 375-378.
- Kazasker Sâlim Efendi. *Tezkire*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1315.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâmûsü'l-Muhît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 287-288.
- Kılıç, Hulusi. "Tâcu'l-Luga". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39: 356-357.
- Kılıç, Mahmut Erol. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 251-258.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31: 68-69.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmiü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1997.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36: 29.

- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Makâsıd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 13: 420-421.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29: 422-424.
- Müstakimzade, Süleyman Saadettin. *Devhatü'l-Meşâyih Mea Zeyl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 469-476.
- Özcan, Nuri. "Atrabü'l-Âsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 85-86.
- Özcan, Tahsin. "Mehmed Şerîf Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28: 531-532.
- Özek, Ali. "Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25: 329-330.
- Özel, Mustafa. "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsîri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 10 (2003): 81-105.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008, 35: 429-430.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40: 306-307.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40: 455-458.
- Sâmi, Şâkir ve Subhî. *Târih*. İstanbul: yy., 1198.
- Topaloğlu, Bekir. "eş-Şâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 38: 331-333.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 41: 32-33.
- Tülücü, Süleyman. "İbnu'd-Dehhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 21: 8-9.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 26: 474.
- Uludağ, Süleyman. "Abdürrezzâk Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25: 5.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 131-138.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akaidü'n-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989, 2: 218-219.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Bahrü'l-Kelam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991, 4: 516.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Erbain". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 11: 271.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Tavâliu'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011, 40: 180-181.

Yüksel, Emrullah. "Cevheretü't-Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 457-458.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce "Anahtar Kelimeler/Keywords" ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların

hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu olmalı; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.
4. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
5. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
6. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
7. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer

almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

8. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
9. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
10. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
11. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır.
12. **Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i**
Başıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın sağında yazar ad(lar)ı yazılır.
Yazar(lar)ın unvanı, çalıştığı kurum, bölüm, şehir ve e-posta adresi sayfanın altında dipnotlu olarak Türkçe ve İngilizce olarak verilir.
Örnek:
* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).
13. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti (Öz/Abstract) 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
14. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 35 sayfayı geçmemelidir.

15. Tarihler kısaltılmadan yazılır: 2016-17 değil 2016-2017.

16. Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

17. Alıntıların yazımı:

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm iççerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

18. Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdi)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö. 1431/2010).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Doğru Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

19. Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd

Şerhu'l-Makâşid

Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân

Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr

20. Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yazılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye

Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

21. Âyetlerin Yazımı

Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre dipnotta verilmelidir.

Ankebut, 29/5.

22. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

YÖK. Duyurular. “İlahiyat Fakültelerine İlişkin Açıklama”.
http://www.yok.gov.tr/web/guest/anasayfa/asset_publisher/64ZMbZPZISI4/content/id/2400150 (07.03.2017).

23. Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

24. Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmamalıdır.

25. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

26. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.

DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

A) Dipnotların Gösterilmesi

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirinin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, cildi, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, eserin tam adı (*italik*), - varsa cilt numarası- ve sayfa numarası.

a- Tek Yazarlı

- Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 60.
- Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 5. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 128.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.
- Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 60.
- Aydın, *Din Felsefesi*, 130.
- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 35.

Kaynakça:

- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 5. bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957.

b- İki Yazarlı

- Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitime Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998), 226.
- Fidan ve Erden, *Eğitime Giriş*, 230.

Kaynakça:

- Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitime Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 1998.

c- Üç ve Daha Çok Yazarlı

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 30.
- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakça:

- Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d- Çeviri

- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 145.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 145.

Kaynakça:

- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

e- Kitap Bölümü

- Remziye Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 397.
- Selahaddin Parladır, "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 3: 191.
- Ege, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", 397.
- Parladır, "Asr-ı Saadette Eğitim", 3: 192.

Kaynakça:

- Ege, Remziye. "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan, Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 397-422.
- Parladır, Selahaddin. "Asr-ı Saadette Eğitim", *Asr-ı Saadette İslam*. ed. Vecdi Akyüz. 4 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006, 3: 187-208.

f- Osmanlıca Eserler

- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
- Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 600.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 162.
- Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 607.

Kaynakça:

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.

- Nev'îzâde Atâî. *Hadâîku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*. haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

g- Arapça Eserler

- Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-selâm, 2010), 1: 43.
- Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1: 52.

Kaynakça:

- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. Kâhire: Dâru's-selâm, 2010.

ğ- Yazma Eser

- Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Şer'iyye, no: 832, vr. 18a.
- Tokadî, *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*, vr. 18a.

Kaynakça:

- Tokadî, Mehmed Emin. *Şerh-i kelimât-ı hâcegân*. Ali Emîrî-Şer'iyye, 832, vr. 18a, Millet Kütüphanesi.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar adı soyadı, makale adı, çeviri ise çevirenin adı, dergi veya eser adı (*italik*), cildi, sayı numarası, tarihi, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makale adı, sayfa numarası.

Telif Makale

- Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2016): 33.
- Macid Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013): 244.
- Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 33.

- Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", 244.

Kaynakça:

- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7 (2016): 33-66.

- Yılmaz, Macid. "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (2013): 241-264.

Çeviri Makale

- Esenkul Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", çev. Bilal Yıldız, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014): 193.

- Törökanov, "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi", 193.

Kaynakça:

- Törökanov, Esenkul. "Burana Cumhuriyet Arkeolojik-Mimari Müze Kompleksi". çev. Bilal Yıldız. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2014): 193-207.

Online

- Şaban Ali Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015): 14, erişim 30 Mayıs 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

- Düzgün, "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi", 18.

Kaynakça:

- Düzgün, Şaban Ali. "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 13/1 (2015): 13-22. Erişim 30 Mayıs 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000340/1076000352>.

3. Ansiklopedi Maddesi

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, baskı yeri, yayınevi, yayın tarihi, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 487.

- Atar, "Fetva", 487.

Kaynakça:

- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12: 486-496.

4. Tez

- Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği" (Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 85.

- Halil Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi" (Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 70.

- Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği", 44.

- Apaydın, "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi", 68.

Kaynakça:

- Özel, Recep Orhan. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği". Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

- Apaydın, Halil. "Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

5. Bildiri

- Yakup Coştu, "Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 337.

- Mehmet Emin Ay, "Kur'an'da Gençlik ve Gençlik Değerleri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 2: 16.
- Coştu, "Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", 338.
- Ay, "Kur'an'da Gençlik ve Gençlik Değerleri", 2: 16.

Kaynakça:

- Coştu, Yakup. "Küreselleşme Sürecinde Din Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011: 337-349.
- Ay, Mehmet Emin. "Kur'an'da Gençlik ve Gençlik Değerleri". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 2: 15-35.

6. Hadislerin Kaynak Gösterimi

İlk geçtiği yerde: Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. İyâdî (Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003), İman, 168.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Halil Me'mûn Şeyha (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 2007), Hüsnü'l-huluk, 4.
- Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 2: 119.
- Müslim, İman, 58.
- Muvatta, Hüsnü'l-huluk, 8.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Kaynakça:

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed b. İyâdî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü's-safâ, 2003.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. thk. Halil Me'mûn Şeyha. Beirut: Dâru'l-ma'rife, 2007.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme) kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

Tek Yazarlı Kitap

Kaynakça: Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

Gönderme: (Hökelekli, 2010: 25)

Çok Yazarlı Kitap

Kaynakça: Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Gönderme: (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

Kaynakça: Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

Gönderme: (Fidan ve Erden, 1998: 25)

Editörlü Kitap

Kaynakça: Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

Gönderme: (Komisyon, 2007: 46)

Editörlü Kitapta Bölüm

Kaynakça: Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

Gönderme: (Aşıkoğlu, 2012: 217)

Kaynakça: Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Gönderme: (Kula, 2002: 38)

Birden Çok Baskısı Olan Kitap

Kaynakça: Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.

Gönderme: (Yörükoğlu, 2007: 26)

Çeviri Kitap

Kaynakça: Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akıl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

Gönderme: (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

Dergide Tek Yazarlı Makale

Kaynakça: Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

Gönderme: (Dam, 2003: 32)

Kaynakça: Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Gönderme: (Aktay, 1999: 120)

Dergide Çok Yazarlı Makale

Kaynakça: Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

Gönderme: (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

Kaynakça: Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Gönderme: (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

Bildiri

Kaynakça: Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

Gönderme: (Peker, 1999: 302)

Sözlük

Kaynakça: Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

Gönderme: (TDK, 1969: 35)

Ansiklopedi

Kaynakça: Akün, Ö. F. (1994). Divan Edebiyatı, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Gönderme: (Akün, 1994)

Yayımlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi

Kaynakça: Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gönderme: (Aydın, 1995)

Elektronik Kaynaklar

Kaynakça: Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde www.hopetillman/findq.htm adresinden erişildi.

Gönderme: (Tilman, 2003)

Kaynakça: *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/> adresinden erişildi.

Gönderme: (Eğitim, 2007)

DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR

Aktaran	: akt.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Basım yeri yok	: byy.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: h.
Karşılaştırınız	: Krş/krş.
Kütüphane	: Ktp.
Miladi	: m.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Türkiye Diyanet Vakfı	: TDV
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Ve diğerleri	: v.dğr.
Yayınevi yok	: yy.